

H 5. B-6-12

ANALECTA BIBLICA

12

ANALECTA BIBLICA
INVESTIGATIONES SCIENTIFICAE IN RES BIBLICAS

12

STUDIA BIBLICA
ET ORIENTALIA

STUDIA BIBLICA ET ORIENTALIA

EDITA A PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO

AD CELEBRANDUM ANNUM L

EX QUO CONDITUM EST INSTITUTUM

1909 - VII MAII - 1959

VOLUMEN III

ORIENS ANTIQUUS

VOLUMEN III

ORIENS ANTIQUUS



H
5
B-6
12

ROMA
1959

ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
1959

B.U. CATHOLIQUE DE LYON



0LYC0074675

681
ANALECTA BIBLICA
INVESTIGATIONES SCIENTIFICAE IN RES BIBLICAS

12

STUDIA BIBLICA ET ORIENTALIA

VOLUMEN III

ORIENS ANTIQUUS



ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
1959

232 583 H 5. B-6-12
STUDIA BIBLICA ET ORIENTALIA

EDITA A PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO

AD CELEBRANDUM ANNUM L

EX QUO CONDITUM EST INSTITUTUM

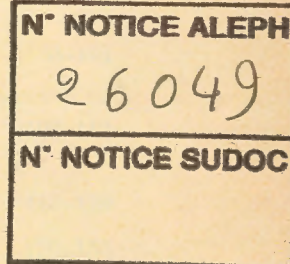
1909 - VII MAII - 1959

VOLUMEN III

ORIENS ANTIQUUS



ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
1959



FACULTES
CATHOLIQUES
LYON
BIBLIOTHEQUE

IMPRIMI POTES

Romae, die 11 Julii 1959

E. VOGT, S. I.

Rector Pontificii Institutii Biblici

IMPRIMATUR

E Vic. Urbis, die 15 Julii 1959

† A. TRAGLIA, Arch. Caes.

Vicesgerens

Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

TIPOGRAFIA PIO X - VIA DEGLI ETRUSCHI, 7 - ROMA - 15 SETTEMBRE 1959

INDEX

	PAG.
H. Th. BOSSERT, Bemerkungen zur kleinasiatischen Religionsgeschichte (Tafeln I-XIII)	1-24
G. R. CASTELLINO, Il concetto sumerico di « me » nella sua accezione concreta	25-32
E. CERULLI, Tre nuovi documenti sugli Etiopi in Palestina nel secolo XV	33-57
M. CRAMER, Zur Deutung des Ausdrucks « Gnosis » im « Evangelium Veritatis »	48-56
E. DRIOTON, Maximes relatives à l'amour pour les dieux	57-68
A. FALKENSTEIN, Ein sumerischer Brief an den Mondgott	69-77
H. FLEISCH, L'aspect lexical de la phrase arabe classique	78-94
J. FRIEDRICH, Die Parallel-Entwicklung der drei alten Schrift-Urschöpfungen (Tafeln XIV-XVII)	95-101
G. GARITTE, Un petit florilège, diphysite grec traduit de l'arménien	102-112
W. HELK, Bemerkungen zu den Tronbesteigungsdaten im Neuen Reich	113-129
T. JACOBSEN, An Ancient Mesopotamian Trial for Homicide	130-150
H. JUNKER, Vorschriften für den Tempelkult in Philä	151-160
H. KEES, Der Krokodilgott des 6. oberägyptischen Gaus,	161-164
R. KÖBERT, Ein Abriss der Drusenlehre	165-184
S. N. KRAMER, Sumerian Literature and the Bible.	185-204
R. LABAT, Les origines et la formation de la Terre, dans le poème babylonien de la création	205-215
J. LEWY, The Old Assyrian Surface Measure <i>Šubtum</i>	216-226
A. MASSART, A propos des « listes » dans les textes égyptiens funéraires et magiques	227-246

R. J. MCCARTHY, Al-Bāqillānī's Notion of the Apologetic Miracle	PAG. 247-256
W. L. MORAN, A New Fragment of DIN.TIR.KI = BĀBILU and ENŪMA ELIŠ VI 61-66 (Plate XVIII)	257-265
S. MOSCATI, Sulla storia del nome Canaan	266-269
O. NEUGEBAUER, Melothesia and Dodecatemoria	270-275
J. NOUGAYROL, Une forme rare de « l'hommage au roi déifié » (Planches XIX-XX)	276-281
A. L. OPPENHEIM, A New Prayer to the " Gods of the Night " (Plates XXI-XXII)	282-301
A. POHL, Ein neuassyrisches Reliefbruchstück aus dem Vatikan (Tafel XXIII)	302-303
F. ROSENTHAL, Nineteen	304-318
S. SCHATT, Altägyptische Vorstellungen vom Weltende	319-330
W. C. TILL, Die Farbenbezeichnungen im Koptischen	331-342
E. DOUGLAS VAN BUREN, The Rain-goddess as represented in Early Mesopotamia (Plates XXIV-XXVII)	343-355
W. VON SODEN, Religiöse Unsicherheit Säkularisierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden	356-367

BEMERKUNGEN ZUR KLEINASIATISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

Helmuth Th. BOSSERT — Istanbul

A. Der Gebetsgestus von Ivriz

Die meisten Abbildungen des berühmten Felsreliefs von Ivriz gehen auf die ausgezeichnete Aufnahme E. Sarre's zurück, die E. Meyer m. W. zuerst in seinem Buche *Reich und Kultur der Chetiter* (1914) auf Taf. XV bekannt machte ⁽¹⁾. König Ūarpalaya von Tuḫana, aus assyrischen Tributlisten der Jahre 738 und 732 als « Urballa von Tuḫana » bekannt, adoriert vor dem mit Ähren und Weinstock ausgestatteten Fruchtbarkeits- und Wettergotte Tarḫunts. Die Beischriften, deren Sinn uns im Einzelnen noch entgeht, sind von Messerschmidt veröffentlicht (M² XXXIV A-C). Sie nennen den König sowie den Gott mit Namen: Sandas (so Frankfort), der luwische Marduk, ist also nicht dargestellt (vgl. Taf. I, Abb. 2). Die für unsere Untersuchung wichtigste Inschrift B ist von mir in der Aichele-Festschrift übersetzt worden: « Dieses Bildnis (slc. des Tarḫunts) betet Ūarpalayas, der Held, an » ⁽²⁾.

Was an dem Ivriz-Relief auffällt, ist der Gebetsgestus, der von den sonst überlieferten Gebetsgesten hethitischer Könige durchaus abweicht. Da Einzelheiten an Hand der Sarreschen Abbildung nicht einwandfrei erkannt werden können, sei die Königsgestalt nach dem im Istanbuler Museum befindlichen Gipsabguss wiedergegeben (Taf. III, Abb. 4). Während auf Reliefs der Grossreichs- und Spätzeit sich die Adoranten der Gottheit mit in Schulter- oder Gesichtshöhe erhobenen Linken oder Rechten nahen ⁽³⁾ — bei nach rechts schreitenden Personen führt die Linke, bei nach links gewandten die Rechte

⁽¹⁾ Wiederholt bei BOSSERT, *Altanatolien*, 1942, Abb. 796 oder bei H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of Ancient Orient*, 1954, Taf. 164.

⁽²⁾ *Oriens Extremus* 1959, S. 41.

⁽³⁾ BOSSERT, *Altanatolien*, Abb. 507, 546-548, 770, 867.

den Gebetsgestus aus — hat Uarpalaua beide Hände «gefaltet» in Gesichtshöhe gebracht. Frankfort beschreibt die Gebetshaltung folgendermassen: «Urpallu clasps both hands and lifts them in a gesture of devotion unusual in Near Eastern art»⁽¹⁾. Clasp bedeutet im Englischen eigentlich «umfassen, umfassen, ergreifen, festhalten, drücken», für das Falten der Hände im Gebet benutzt der Engländer gewöhnlich die Verben «join» oder «fold». W. Schmidt hat unter Bezugnahme auf Frankfort einen kleinen Aufsatz *Wir falten die Hände* geschrieben und auf den ähnlichen christlichen Gebetsgestus verwiesen, der nach «herrschender Deutung eine Geste des Sich-gefangen-gebens, der Ergebung in den Willen des Höchsten sei, von dem man aber auch heute noch nicht wisse, wo er herstamme und wo und wie er zum christlichen Brauche geworden sei»⁽²⁾. Schmidt behauptet, dass nach Ausweis der Denkmäler das Händefalten erst im Spätmittelalter aufträte. Die Brücke zwischen dem 8. Jahrhundert vor und dem 15. Jahrhundert nach Chr. vermochte er nicht zu schlagen.

Um allen Missverständnissen zu begegnen sei kurz gesagt, was die christlichen Kirchen unter «Händefalten» verstehen. Th. Ohm hat in seinem trefflichen Werke *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (1948) diesem Thema ein ganzes Kapitel gewidmet⁽³⁾. Der gelehrte Verfasser unterscheidet zwei Haupttypen des Händefaltens, das Zusammenlegen der Hände bei ausgestreckten Fingern (jüngere, ligare manus), eine Gebetsgebärde, die erst seit der 2. Hälfte des Mittelalters in der katholischen Kirche das altchristliche Händeerheben und -ausbreiten verdrängte, und das Zusammenlegen der Hände mit Verschränkung der Finger (ligare manus pectinatum, die Hände kammartig verbinden), in der katholischen Kirche seit dem 5. Jahrhundert nachweisbar, jedoch, im Gegensatz zur ersten Gebärde, nie in die Liturgie übernommen. Heute ist die zweite Gebärde besonders im Protestantismus verbreitet, der die erste Gebärde vernachlässigte. Ursprung und Sinn beider Gebärden brauchen uns hier nicht zu beschäftigen, denn ein «Händefalten» im christlichen Sinne ist auf dem Ivriz-Relief nicht zur Darstellung gebracht.

An Hand meiner Skizze (Taf. I, Abb. 1) mag sich der Leser die Gebetsgeste von Ivriz klar machen. Beide Hände sind bei gewinkelten

⁽¹⁾ FRANKFORT, S. 186.

⁽²⁾ *Die Zeichen der Zeit*, Heft 12, Berlin 1956; mir nur im Sonderabdruck ohne Seitenangabe zugänglich.

⁽³⁾ Th. OHM, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, 1948, S. 267-276.

Unterarmen in Gesichtshöhe erhoben, die rechte Hand ist zur Faust geballt — man sieht davon den umgelegten Zeigefinger neben dem ausgestreckten rechten Daumen — die linke Hand umspannt und überdeckt bei gleichfalls ausgestrecktem Daumen die rechte Faust. Wir kennen diese Gebärde noch heute und gebrauchen sie, wenn wir jemanden inständig bitten wollen, etwas zu tun oder zu unterlassen. Allerdings schütteln wir die in Brusthöhe gehaltene überdeckte Faust bei unsern «Beschwörungs»-Worten. Gewiss darf man die heutige Bedeutung europäischer Gebärden nicht ohne weiteres auf solche des orientalischen Altertums übertragen. Jeder, der lange im Orient gelebt hat, weiss, dass viele orientalische Gebärden nicht die Bedeutung haben, die ihnen ein ahnungsloser Europäer unterzulegen geneigt ist. Doch haben nach Th. Ohm alle Gebetsgebärden nach der formalen Seite im bürgerlichen und sozialen Leben ihre Entsprechungen. Die Beter gebärden sich vor Gott nicht anders als vor hochstehenden oder sogar vor gewöhnlichen Menschen. Doch gibt die Tatsache, dass die Gebetsgebärden formal den Gebärden des bürgerlichen Verkehrs gleichen oder ähneln, noch kein Recht, sie von diesen ohne Weiteres abzuleiten⁽¹⁾.

Es bedarf an dieser Stelle keines Beweises, dass seit den Sumerern in Mesopotamien der Gestus der geschlossenen Hände, bei dem die rechte Hand die geballte linke umschliesst (oder umgekehrt), sehr gebräuchlich war. Allerdings liegen die geschlossenen Hände meist vor der Brust, seltener im Schoss, und werden m.W. nie vor das Gesicht gehalten. Sowohl die katholische wie die protestantische Kirche kennt die Geste der geschlossenen Hände⁽²⁾. Im bürgerlichen Leben ist sie bei Rednern beliebt, die nicht wissen, was sie mit ihren Händen anfangen sollen: sie liegen geschlossen auf dem Unterleib. Nach J. Østrup⁽³⁾ ist der Gestus der geschlossenen Hände seit frühester Zeit Ausdruck passiven Gehorsams; man erwartet den Befehl seines Herrn. «Indem man die Hände ineinander verschlingt, fesselt man sich und erkennt sich als willenlosen Sklaven des anderen Teiles». Nach Th. Ohm tritt dieser Sinn besonders klar hervor, wenn die rechte, also die handelnde Hand, in die linke gelegt wird⁽⁴⁾.

Was auch immer der ursprüngliche Sinn des Gestus in Ivriz gewesen sein mag, fest steht, dass es sich um eine Gebetsgebärde

⁽¹⁾ OHM, S. 18 f.

⁽²⁾ OHM, S. 276.

⁽³⁾ *Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam*, 1929, S. 27.

⁽⁴⁾ OHM, S. 276.

handelt. Wir besitzen noch eine weitere Darstellung des Königs ʒarpalaʒa, die in Bor gefunden wurde. Leider ist nur die rechte Relief-Hälfte, den adorierenden König zeigend, einigermaßen erhalten. Die linke Hälfte, die nach Ausweis des Textes (M³ XXXIII) wie in Ivriz den Tarhunts mit der Weinrebe vorführte, fehlt. Da E. Meyer die zwei Bruchstücke der Bor-Stele auf Taf. XIV seines genannten Buches abbildete, sei in Abb. 3 (Taf. II) eine Aufnahme des unter Leitung von E. Unger ergänzten Bildwerkes im Istanbul Museum vorgelegt. Unger hatte zwar aus den Resten der beiden Hände erkannt, dass in Bor die gleiche Gebärde wie in Ivriz dargestellt war, der Restaurator hat dies jedoch nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht. Besser wäre es gewesen, die das Gewand zusammenhaltende Fibel, frei ergänzt nach Ivriz, wegzulassen, dafür aber Hände und Arme des Königs denen von Ivriz genauer nachzubilden!

R. D. Barnett hat sich zu zeigen bemüht, dass im Ivriz-Relief viel « phrygisches » stecke ⁽¹⁾, und hat damit gewiss Recht. Hätte Barnett die Ornamentik des im Gordion-Tumulus P gefundenen Holzthrones gekannt ⁽²⁾, so hätte er vermutlich den « phrygischen » Charakter der Ivriz-Skulptur noch mehr betont. Denn die meisten Schmuckformen des Thrones sind unschwer auf den Kleidern des ʒarpalaʒa zu entdecken. Aber weder eine « phrygische » Fibel, auch eine Königin von Maraş trägt eine solche Fibel ⁽³⁾, noch Ohringe « aus Ephesus », noch phrygische Stoffmuster bestimmen den Charakter eines Kunstwerkes. So will denn Frankfurt in diesem Zusammenhang den Ausdruck « phrygische Kunst » lieber vermieden wissen ⁽⁴⁾. E. Akurgal, der dieser Frage ebenfalls nachging ⁽⁵⁾, fand zwar in Ivriz aramäische, ephesische und phrygische Einflüsse, unterstrich jedoch den hethitischen Grundgehalt des Reliefs: « Sehen wir uns dieses näher an, so können wir sagen, dass der Gebetsgestus des Königs und überhaupt der Inhalt des Reliefs sowie die hieroglyphische Schrift, die Bekleidung des Gottes und noch viele andere Details hethitisch sind ». E. Akurgal hat m. E. nach Lektüre dieses Aufsatzes keine Veranlassung, hinsichtlich des Ivriz-Gestus in Zukunft weniger zuversichtlich zu sein. Gerade die Gebetshaltung pflegt in einer Reli-

⁽¹⁾ *Journal of Hellenic Studies* 68 (1948) S. 8 f.

⁽²⁾ *American Journal of Archaeology* 61 (1957) Taf. vor S. 319.

⁽³⁾ BOSSERT, *Asienatolien*, Abb. 805 rechts.

⁽⁴⁾ FRANKFORT, S. 186.

⁽⁵⁾ *Phryg. Kunst*, 1955, S. 45 f.

gion, die damals immerhin auf ein Alter von über 1000 Jahren zurückblickte, bereits erstarrt und Neuerungen aus dem Auslande unzugänglich zu sein. Ausgeschlossen ist allerdings eine späte Änderung der Gebetsgebärde nicht, wie wir an Beispielen des Christentums zu zeigen vermochten; das in der Hl. Schrift begründete Aufheben der Hände zu Gott wird heute nur noch selten im Gebet geübt, Händefalten in zwei verschiedenen Ausführungen trat an die Stelle. Aber auch diese beiden Gebetshaltungen blicken auf ein hohes Alter zurück und wurden nicht von aussen in das Christentum hineingetragen. So könnte auch dem ʒarpalaʒa-Gestus innerhalb der hethitischen Religion eine längere Vorgeschichte zukommen, von der wir aus Denkmälermangel zufällig keine Kenntnis besitzen. Mag sein, dass eine Reformbewegung, solche gab es in vielen Religionen, diesem schon lange gepflegten Gestus zur Vorherrschaft verhalf. Im Sinne von Schmidt kommt jedoch diesem Gestus keinerlei Bedeutung zu: er hat mit dem christlichen Händefalten nicht zu tun.

B. Der *Dikilitaş* bei Elbistan

Unter « *dikili taş* » versteht der Türke einen aufrecht stehenden Stein, der von der Natur oder den Menschen in diese Vertikal-Lage gebracht wurde. Das Wort « Obelisk » übersetzt der Türke ebenfalls mit *dikili taş*; *dik* bedeutet « steil, aufrecht, gerade, senkrecht », das Verbum *dikmek* « aufrichten, errichten, aufrecht hinstellen ». In vielen türkischen Landschaften sind mir Steine solcher Bezeichnung begegnet. Oft handelt es sich um Naturprodukte, manchmal um in's Auge fallende Flurmarken, seltener um religiöse Malsteine, die die Aufmerksamkeit des Archaeologen und Religionshistorikers verdienen.

Am 6. September 1954 war ich 6³⁰ vorm. von Darendé aus, wo ich mit meinen Mitarbeitern seit 27. August in der Schule Quartier bezogen hatte, mit einem Auto zum Besuch von Palanga und des Arslan Taşı aufgebrochen. Von Bauern hörte ich unterwegs von einem *dikili taş*, der sich nördlich von Elbistan befinden und eines Besuches wert sein sollte. Über Yeniköy erreichten wir auf schlechten Feldwegen durch ein sumpfiges Gelände den auf einem Ausläufer des etwa 1800 m hohen Kızıl Dağ gelegenen Stein um 12 Uhr mittags. Nachdem wir die erforderlichen Aufnahmen gemacht und uns über die Umgebung orientiert hatten, der von Tahsin Özgüç ausgegrabene Karahöyük war südwestlich in etwa 5 km, Elbistan selbst genau südlich in etwa 12 km

Luftlinie bei schönstem Wetter klar zu erkennen, fuhren wir über Yeniköy, wo wir bei Kurden einen kleinen Imbiss verzehrten, nach Darende zurück, das wir 4³⁰ nachmittags erreichten. Stark beeindruckt von dem grossartigen Monument, das wir besichtigt hatten, sagten wir uns doch sofort, dass dieser « Menhir » längst veröffentlicht sein dürfte. Vor allem erwartete ich in dem Buche von Tahsin u. Nimet Özgüç, *Ausgrabungen in Karahöyük* (1949), Aufschluss über das « Wahrzeichen » der Elbistan-Ebene zu finden, zumal ich mich erinnerte, dort einen Bericht über « frühere Untersuchungen » und « eigene Exkursionen in der Elbistan-Ebene » gelesen zu haben. Obwohl der Dikilitaş ein wichtiges Kultobjekt für die nächstgelegenen hethitischen Siedlungen von Karahöyük, Izgın und Küçük Yapalak, aus denen H-H Inschriften bekannt sind, darstellte, wird unser Stein von T. u. N. Özgüç nur nebenbei, als von v. d. Osten 1929 entdeckt, erwähnt ⁽¹⁾, aber auf Karte Nr. 1 nicht einmal eingetragen. Lediglich in seinem in türkischer und englischer Sprache erschienenen Bericht *Archaeological Journeys in the Plain of Elbistan and the Excavation of Karahöyük* ⁽²⁾ hat T. Özgüç dem Dikilitaş einige Zeilen gewidmet und auf Taf. I, Abb. 1 eine Ansicht der Basisplatte des Monoliths gegeben. Einzelheiten des Monumentes werden nicht beschrieben, dafür vertröstet der Autor den Leser auf eine spätere Grabung. Hinsichtlich der Datierung und Deutung verweist Özgüç auf Menhire und Cromlechs in Europa und Syrien-Palästina, die vom Neolithikum bis in die Metallzeit vorkämen. Von Bedeutung ist die Angabe Özgücs, der Monolith sei von einem Steinkreis von 4 m Durchmesser umgeben. Weitere solche Anlagen, deren Monolithe inzwischen verschwunden sind, hat Özgüç dort beobachtet.

Weder auf der erwähnten Detail-Abbildung von Özgüç noch auf der Gesamtaufnahme v. d. Ostens, der am 4. Juli 1929 am Dikilitaş weilte ⁽³⁾, sind irgendwelche Spuren von Steinkreisen zu gewahren. Ich selbst habe solche nicht gesehen, sie erscheinen auch auf keiner meiner zahlreichen Fotografien, v. d. Osten hätte trotz aller Kürze diesen Umstand nicht verschwiegen und dem wirklichen Entdecker des Dikilitaş, G. de Jerphanion, der im Sommer 1907 den Dikilitaş gründlich untersuchte, wären Steinkreise gewiss nicht entgangen,

⁽¹⁾ T. u. N. Özgüç, *Ausgrabungen in Karahöyük*, 1949, S. 59.

⁽²⁾ *Bulletin* 12 (1948) S. 226-237.

⁽³⁾ *Explorations in Hittite Asia Minor* 1929 (1930) OIC Nr. 8, S. 110, Abb. 116.

wenn sie sich irgendwie im Gelände abgezeichnet hätten. Es bleibt nur der Schluss übrig: entweder hat Özgüç durch Sondagen Steinkreise festgestellt oder er hat, verführt durch Cromlech-Vorstellungen, aus einigen zufällig herumliegenden Steinen « Steinkreise » rekonstruieren zu müssen geglaubt. Obwohl mir 1954 zwar Spuren von Sondagen (siehe Taf. IV, Abb. 6 links), doch keine grösseren Steine in der Umgebung des Dikilitaş auffielen, gebe ich zu, dass Özgüç mehr gesehen haben kann als wir anderen.

V. d. Osten gibt als Höhe des Monoliths 5 m an, hebt hervor, dass der Stein von überall her in der Elbistan-Ebene zu sehen sei und kennzeichnet die Lage des Steins in einer Karte ⁽¹⁾. In einem Nachtrag fügt er hinzu ⁽²⁾, dass die Basis der oben abgerundeten Stele in den gewachsenen Fels eingelassen sei und dass Garstang in seinem Buche *The Hittite Empire* (1929) den Dikilitaş nicht erwähne.

Jerphanion berichtet über seinen Besuch des Dikilitaş (Sommer 1907) ungefähr Folgendes ⁽³⁾. Nach seiner Kenntnis werde das etwa 20 km südwestlich vom Arslantaşı gelegene prähellenische Monument von keinem Reisenden erwähnt, habe aber zweifellos diesen Charakter, obschon es weder Reliefs noch Inschriften trage. Die oben abgerundete Stele von etwa 5 m Höhe zeige im Querschnitt die Dimensionen 1,30 zu 0,90 m. Die an den Seitenkanten 2 m lange quadratische Basis, in die der gewaltige Stein eingezapft sei, habe eine Dicke von 0,50 m. Schwierig sei der Zweck des Monumentes zu ergründen, das nahe des Weges stünde, der von der Elbistan-Ebene einerseits nach Kayseri, andererseits zum Antitaurus führe, eines Weges also, der zugleich dem Handel und durchziehenden Heeren gedient habe. So könnte der Dikilitaş ein Siegesdenkmal oder, wie die Arslantaşı-Löwen, ein Grenzzeichen zwischen Nord und Süd sein. In Anmerkung 15 wird noch auf die ähnliche Form der Izgın-Stele aufmerksam gemacht (M XIX) ⁽⁴⁾.

Den sachlichen Angaben meiner Vorgänger vermag ich nur wenig hinzuzufügen. Da ich keine Sondagen vornahm, kann ich lediglich bestätigen, dass die Massangaben Jerphanions ungefähr stimmen. Ob der unterste Teil der Basis im Fels eingebettet ruht, vermochte ich nicht zu beobachten. Die Angabe v. d. Ostens verdient Vertrauen, da auch die Stierbasis der Karatepe-Stele nur mit ihren

⁽¹⁾ Vgl. a. a. O. S. 106.

⁽²⁾ Vgl. a. a. O. S. 174.

⁽³⁾ *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 32 (1910) S. 173.

⁽⁴⁾ Jetzt in: Fotografie bei HROZNÝ, IHH III, 1937, Taf. XCV.

Unterkanten in den Fels eingelassen ist. Der Oberteil der Dikilitaş-Basis ragt frei heraus. Dass der Monolith in die Basis eingezapft ist, hatte ich mir auch notiert. Über die Dicke der Basis vermag ich nichts zu sagen. Steinkreise habe ich nicht bemerkt, auch keine Mauerreste, die für eine Besiedlung sprechen. Scherben fielen mir in der Umgebung des Monumentes nicht auf, sie scheinen zu fehlen oder überdeckt zu sein.

Die fünf wiedergegebenen Aufnahmen (Taf. IV u. V, Abb. 5-9), von denen zwei (Taf. V, Abb. 8 u. 9) von Dozent Dr. Mustafa Kalaç, die übrigen von mir selbst stammen, dürften genügen, um den heutigen Zustand des Dikilitaş dem Leser vorzuführen. Seine Breitseiten zeigen nach Süden bzw. Norden, wie man am Schlagschatten der um die Mittagszeit von Süden her fotografierten Abb. 8 (Taf. V) uns schwer erkennen kann. Das Monument weist mit seinen vier Seiten ungefähr in die vier Himmelsrichtungen. Seine Lage zum Kızıl Dağ ersieht man aus Abb. 7 (Taf. V). Der graue Basaltstein, aus dem der Dikilitaş gefertigt wurde, ist heute an mehreren Stellen gesprungen und besonders an Kopf und Fuss der Stele, zum Teil auch an den Seitenflächen, durch den Regen stark ausgewaschen und zerfressen (vgl. Taf. IV u. V, Abb. 5, 6, 8, 9). Trotzdem dürfte der sichere Stand des Monoliths noch nicht gefährdet sein (vgl. Taf. V, Abb. 9). Als man die Stele aufstellte, war sie sorgfältig geglättet, doch hat die fortschreitende Verwitterung die Oberfläche aufgeraut oder zerstört. Vergleicht man die erwähnte Aufnahme v. d. Ostens mit unserer Abb. 5 (Taf. IV), beide sind vom selben Standpunkte aus gemacht, so hat sich in den letzten 25 Jahren der Erhaltungszustand der Stele nicht verschlechtert. T. Özgüç hat die Basis etwas freigelegt, wie seine von Norden, vom Kızıl Dağ her, gemachte Aufnahme erkennen lässt. Inzwischen hat sich wieder Erde um die Basis gesammelt und diese fast bis zur Oberkante bedeckt.

Sieht man sich die Abb. 5 und 8 (Taf. IV u. V) an, so bemerkt man, dass der Stein auf seiner linken oberen Hälfte eine leichte Ausbuchtung zeigt. Der Stein verjüngt sich nicht, sondern nimmt eher an Dicke etwas zu. Diese Unregelmässigkeit war wohl kaum beabsichtigt. Ferner gewahrt man auf den Abb. 5 und 8 (Taf. IV u. V) eine sich weisslich abhebende, senkrecht verlaufende, aber im Stelenunterteil nicht mehr wahrnehmbare leichte Farbspur, die bald unter der Kuppe beginnt und etwa zwei Drittel der Stelenfläche in der Mitte durchzieht. Auf diesem « Streifen » sitzt oben eine schräg von rechts oben nach links unten verlaufende, unten spitz endende « Rille » auf, die wohl eine Beschädigung sein dürfte. Auch die Aufnahme

v. d. Ostens lässt die gleichen Beobachtungen zu. Nur die untere Hälfte der Südseite füllen bis in Reichhöhe Petroglyphen, primitive Tierzeichnungen, die man für « prähistorisch » hielte, wenn der Dikilitaş nicht aller Wahrscheinlichkeit nach ein späthethitisches Denkmal des 9. oder 8. Jahrhunderts wäre. Hirten, die, um Schatten zu suchen, gerne an solchen Steinen rasten, mögen im Laufe der Jahrhunderte sich da und dort auf dem Steine « verewigt » haben. Leider reichte meine Zeit nicht aus, um die Ritzbilder zu kopieren. Für Nahaufnahmen fehlten uns die Apparate.

Jerphanion hat bereits unser Monument mit der Izgîn-Stele verglichen. Diese in ihren Proportionen schlankere (0,45 zu 0,25 m), aber immerhin die beachtliche Höhe von 2,45 m erreichende Inschrift darf um so eher neben den Dikilitaş gestellt werden, als Izgîn in Luftlinie nur 10 km südwestlich vom Dikilitaş liegt, demnach unbedingt zum selben Kulturkreis gehört. Die Izgîn-Stele, eine der ältesten Malatya-Inschriften, wurde von mir versuchsweise ins 11. Jahrhundert datiert⁽¹⁾. Dass sich diese Stele nicht als *huwaši*-Stein (H-H [h]uanaī) erweisen lässt, mag auf der schlechten Erhaltung der Inschrift beruhen⁽²⁾. Die Izgîn-Stele würde auf 5 m Höhe vergrössert erst einen Querschnitt von 0,95 zu 0,50 m aufweisen, während der Dikilitaş bei gleicher Höhe eine Grundfläche von 1,32 zu 1,02 m einnimmt. In seinen gedrungeneren Verhältnissen drückt sich ein anderer Zeitgeschmack aus: Izgîn-Stele und Dikilitaş können nicht der gleichen Periode angehören. Auf der Karahöyük-Stele⁽³⁾, sicher etwas älter als die Izgîn-Stele, ist vom Reiche Malatya noch nicht die Rede. Dieser *huwaši*-Stein, hat bei 2,69 m Höhe ungefähr ebenso schmale Seitenflächen (0,31 m) wie die Izgîn-Stele, während die Vorderfläche sich von 1,11 auf 0,73 m verjüngt. Trotz ihrer anderen Gestalt steht die Izgîn-Stele also stilistisch der Karahöyük-Stele näher als dem Dikilitaş.

Suchen wir nach Denkmälern, die in Aussehen und Proportion dem Dikilitaş ungefähr entsprechen, müssen wir uns H-H Inschriftenstelen des 9.-8. Jahrhunderts zuwenden. Wir finden solche beispielsweise in Sultanhan und Kululu (I) der Kayseri-Ebene⁽⁴⁾. Beide Steine

⁽¹⁾ *Felsefe Arkivi* 2 (1947) S. 85 ff. u. Abb. 12 u. 16.

⁽²⁾ Vgl. BOSSERT, *Das H-H Wort für « Malstein »* in *Belleten* 16 (1953) S. 498.

⁽³⁾ Vgl. T. u. N. ÖZGÜÇ, *Ausgrabungen in Karahöyük*, 1949, Taf. VI-X u. XLIX-LI.

⁽⁴⁾ *Jahrb. f. Kleinasiat. Forsch.* 1 (1950-51) S. 219 u. 222.

sind zwar viel kleiner, jedoch oben gleichfalls abgerundet, gedrunen in ihren Proportionen und in viereckige Basen eingelassen. Diese Stelenform war eine Zeiterscheinung und ist daher nicht nur auf hethitisches Gebiet beschränkt. In Urartu — um in Kleinasien zu bleiben — finden sich in der gleichen Zeit verwandte Stelentypen, auch sie in quadratische Basen eingezapft⁽¹⁾. Mit einiger Zuversicht möchte ich also den Dikilitaş in eines der drei ersten Jahrhunderte des 1. Jahrtausends datieren und abwarten, ob Scherbenfunde oder Sondagen noch eine genauere zeitliche Festlegung ermöglichen. Vergleiche mit Stelen- oder Massebenreihen aus Palaestina und Assyrien würden m. E. auch zu keiner präziseren Datierung führen⁽²⁾, sofern in der Umgebung des Dikilitaş noch weitere Malsteine gestanden haben sollten. Auch die technische Leistung, die sich in der Beförderung des sehr schweren Steines über weite gebirgige Strecken und in seiner Aufrichtung und Versenkung in die Basis bekundet, ist zwar auf hethitischem Gebiete einmalig, aber nicht für die Datierung des Denkmals verwertbar. Schon aus älteren Perioden der Menschheitsgeschichte sind da und dort erstaunliche Bewältigungen von Steinkolossen bekannt. Ist der Dikilitaş nach dem Untergange des Grossreiches errichtet, so haben wir in ihm das erste späthethitische Beispiel eines in freier Landschaft am Fusse eines Berges aufgestellten *huyāši*-Steines zu sehen. Zum mindesten die hethitischen Siedlungen der unmittelbaren Umgebung werden sich von Zeit zu Zeit in Prozessionen dem Steine genahet haben. Ob man auch aus der Hauptstadt Malatya den Dikilitaş besuchte, muss dahingestellt bleiben. Über Einzelheiten solcher *huyāši*-Prozessionen unterrichten bis jetzt nur Texte aus Boğazköy⁽³⁾. Es wäre an der Zeit, dass einer der jüngeren Hethitologen das gesamte Material über die *huyāši*-Steine unter Benützung der zahlreichen unveröffentlichten Texte vorlegte. Es würde eine religionsgeschichtlich höchst bedeutsame Arbeit werden!

Nach freundlicher Mitteilung von Kollegen H. Otten-Berlin (15. VII. 58) geben die unveröffentlichten Boğazköytexte « keinen Hinweis für die Frage, ob sich bei in freier Landschaft, also ausserhalb von Siedlungen stehenden *huyāši*-Steinen, Bauten irgendwelcher Art befanden. Aus den veröffentlichten Texten scheint KUB VII 25 am

⁽¹⁾ Vgl. F. W. KÖNIG, *Handb. d. chald. Inschr.* II, 1957, Taf. 119, Nr. 121, 124-126 sowie weitere Beispiele auf Taf. 120-121.

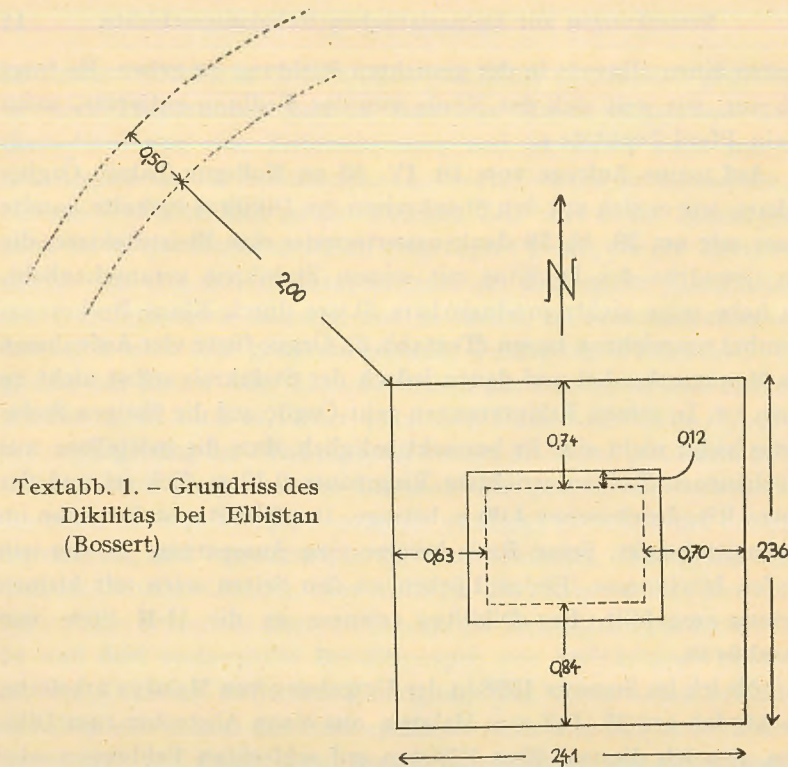
⁽²⁾ Vgl. H. GRESSMANN, *Altorient. Bilder z. Alt. Test.* 1927, Abb. 410-423.

⁽³⁾ A. GOETZE, *Kleinasien*², 1957, S. 163 u. 168.

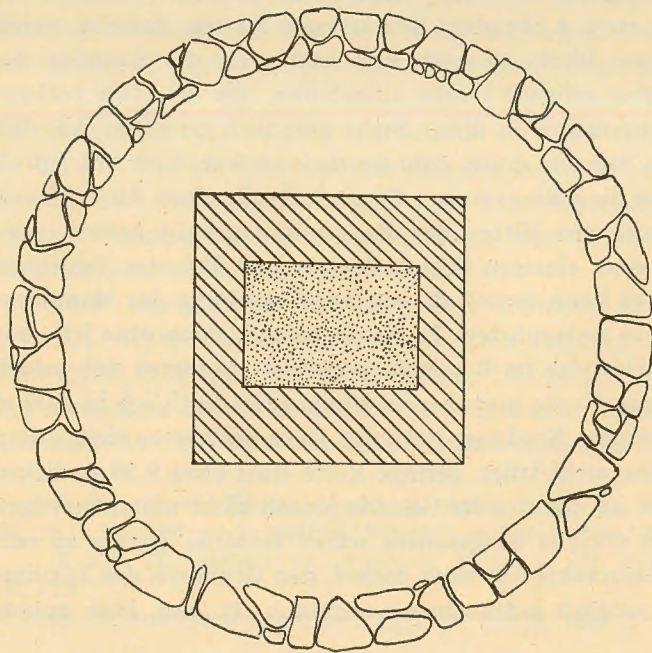
ehesten einen Hinweis in der gesuchten Richtung zu geben. Es fragt sich nur, wie weit sich der König von der Siedlung entfernte, wenn er ein Pferd benutzte ».

Auf meine Anfrage vom 16. IV. 58 an Kollegen Tahsin Özgüç-Ankara, wie es sich mit den Steinkreisen des Dikilitaş verhalte, sandte dieser mir am 29. V. 58 dankenswerterweise eine Bleistiftskizze, die den Grundriss des Dikilitaş mit seinem Steinkreis veranschaulicht. Ich habe seine nichtreproduzierbare Skizze durch Klaus Bockmann-Istanbul umzeichnen lassen (Textabb. 2). Özgüç fügte vier Aufnahmen des Monumentes bei, auf denen jedoch der Steinkreis selbst nicht zu sehen ist. In seinen Erläuterungen geht Özgüç auf die übrigen Steinkreise leider nicht ein. Er bemerkt lediglich, dass die mörtellose, aus unbehauenen Steinen errichtete Ringmauer 0,40 m dick sei und der innere Ringdurchmesser 4,00 m betrage. Der Dikilitaş stehe genau im Kreismittelpunkt. Seine Basis besässe eine Aussparung, in der ein Zapfen hineinpasste. Einige Lücken an den Seiten seien mit kleinen Steinen ausgefüllt. Der Dikilitaş erinnere an die H-H Stele von Karahüyük.

Als ich im Sommer 1958 in der Umgebung von Malatya arbeitete, machte ich am 25. Juli von Malatya aus einen Abstecher zum Dikilitaş, den ich diesmal über Elbistan auf schlechten Feldwegen oder querfeldein erreichte. Die Fahrt dauerte im Jeep von Malatya bis zum Dikilitaş etwa 4 Stunden. Seit meinem letzten Besuche waren Schatzgräber am Werke gewesen und hatten an der Südfront des Monumentes eine grössere Grube ausgehoben, die die etwa vorhandene Umfassungsmauer an dieser Stelle gründlich zerstörte. Aus den ausgeworfenen Steinen, deren Zahl unerheblich war, lässt sich jedoch schliessen, dass die « Ringmauer » die nach Özgüç einen Abstand von etwa 1,00 m von den Mitten der Basis-Seiten gehabt haben muss, höchstens aus einer einzigen Schicht kleiner und kleinster Feldsteine bestanden haben kann. Soweit die nächste Umgebung des Monumentes sich noch in unberührtem Zustande befand, vermochte ich zwar da und dort Feldsteine im Boden zu gewahren, sie fügten sich jedoch nicht zu der von Özgüç postulierten Ringmauer. Lediglich in 2,00 m Entfernung von der Nordwest-Ecke der Basis zeichneten sich, sofern der Augenschein nicht trügt, geringe Reste einer etwa 0,50 m dicken Rundmauer (?) ab, die sich im Gelände jedoch nicht weiter verfolgen liess. Von den übrigen Ringmauern waren keinerlei Spuren zu entdecken. So beschränkte ich mich darauf, den Grundriss des Dikilitaş so genau wie möglich aufzunehmen (Textabb. 1). Der Plan musste



Textabb. 1. - Grundriss des
Dikilitaş bei Elbistan
(Bossert)



Textabb. 2. -
Grundriss
des Diki-
litaş (nach
einer Skiz-
ze von T.
Özgüç).

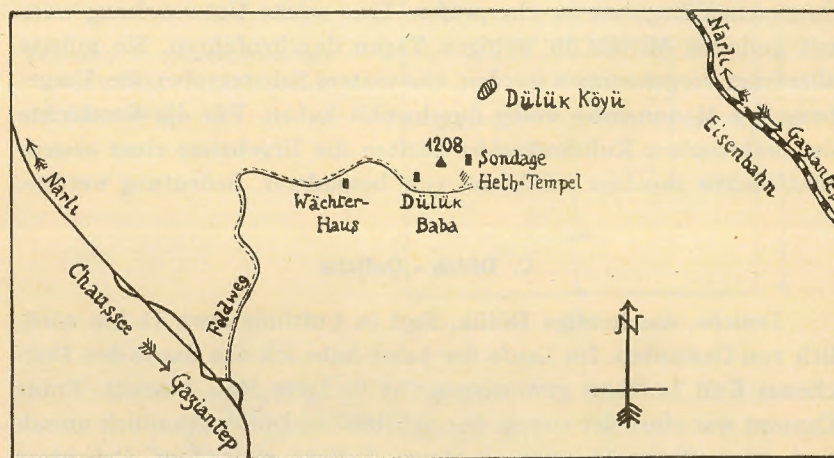
schematisch ausfallen, denn weder die Basis noch der Obelisk ist der Abnutzung und Verwitterung wegen ganz genau zu vermessen. Lediglich die Masze des Zapfenloches sind zuverlässig. Die ursprünglich gewiss vorhandene Glättung aller Seitenflächen des Obeliskens hat sich am besten an der Südseite erhalten. So wurden auf ihr die erwähnten Ritzzeichnungen angebracht, allerdings nur bis in Reichhöhe. Es handelt sich ohne Frage um spätere Zutaten, deren Alter nicht genauer anzugeben ist. Bei dem grellen Sonnenlicht des Julitages warfen die Petroglyphen keine Randschatten, sodass sie weder gezeichnet noch fotografiert werden konnten. Ich muss es meinen Nachfolgern überlassen, das Versäumte nachzuholen und durch eine Grabung die Özgüçschen Angaben zu überprüfen. Eine solche Untersuchung wäre mit geringen Mitteln in wenigen Tagen durchzuführen. Sie müsste allerdings vorgenommen werden, ehe weitere Schatzgräber die Umgebung des Monumentes völlig durchwühlt haben. Für die Geschichte der hethitischen Kultdenkmäler dürften die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Sondage vielleicht von besonderer Bedeutung werden.

C. Dülük - Doliche

Doliche, das heutige Dülük, liegt in Luftlinie etwa 11 km nördlich von Gaziantep. Im Laufe der Jahre habe ich den durch den Dolichenus-Kult berühmt gewordenen Ort mehrere Male besucht. Franz Cumont war einer der ersten, der sich 1907 in Dülük gründlich umsah und seine Beobachtungen in einem *Doliché et le Zeus Dolichénos* betitelten Abschnitt seines Buches *Études Syriennes* (1917 S. 175 ff) bekannt machte. Nach Cumont ist der Tempel des Dolichenus auf dem sich etwa 1200 m über dem Meere erhebenden Gipfel eines « Dülük Baba » genannten Berges zu suchen, zu dem man in einer Gehstunde vom Dorfe aus gelangt. Die Stelle des heidnischen Tempels nimmt nach Cumont heute das Grabmal eines islamischen Heiligen ein. Die Türbe des Dülük Baba, so hieß der Heilige im Volksmunde, war bis auf Atatürk ein oft besuchter islamischer Wallfahrtsort. Heute liegt das aus der Zeit des Yavuz Sultan stammende Heiligengrab verfallen und verlassen da und nur selten verirrt sich ein Besucher an diesen Ort, von dem man eine wundervolle und umfassende Aussicht genießt.

Während der auf den ersten Weltkrieg folgenden Besatzungszeit wurde nach verlässlichen Nachrichten, die ich in Gaziantep erhielt, ein Kultbild des « Gottes auf dem Stier » von den Franzosen aus Dülük abtransportiert. Der Verbleib des Monumentes liess sich nicht ermitteln,

im Louvre steht nur ein Basaltrelief aus der « Gegend von Gaziantep ». Ein noch vorrömisches Relief des gleichen Gottes, das jetzt in Adana aufbewahrt wird, stammt nicht, wie allgemein angegeben wird, aus Dülük, sondern nach dem Museumsinventar aus Zafer Köyü, dessen genaue Lage aus den vorhandenen Nachschlagewerken nicht festzustellen ist. Das Relief, vom Kunsthändler M. Tevfik gekauft, kam im Jahre 1929 nach Adana ⁽¹⁾. Nachforschungen nach dem genannten Kunsthändler blieben erfolglos. In den Listen der Dörfer des Vilayets Gaziantep wird ein Ort « Zafer köyü » (oder ähnlich lautend) nicht verzeichnet. So ist der wohl auf den früheren Direktor A. R. Valgin



Textabb. 3. – Karte von Dülük und Umgebung (Bossert)

zurückgehende Eintrag des Adanaer Museums-Inventars heute nicht mehr richtigzustellen.

Wer den Dolichenus-Tempel finden will, muss auf dem Dülük Baba graben (vgl. Textabb. 3). Dass der späthethitische Tempel einige hundert Meter östlich der Türbe des Dülük Baba zu suchen sein wird, ergab sich aus einem von mir am 21. VI. 57 aufgelesenen Bruchstück einer Basalt-Skulptur. Etwas südlich von einer damals offen liegenden Sondage, die ein Schatzgräber (!) 1956 unternehmen konnte, bei der

⁽¹⁾ Vgl. *Archaeol. Anzeiger*, 1940, Sp. 585-586, Abb. 17; P. MERLAT, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, 1951, S. 3, Abb. 1.

ausser Mauerresten, deren Verlauf m. W. weder auf einem Plan noch durch fotografische Aufnahmen festgehalten wurde, nichts Wichtiges herauskam, fand ich das erwähnte Bruchstück. Es ist ein etwa 22-25 cm breiter und 22 cm hoher Splitter vom Kopf eines Stieres. Ein Auge, ein Ohr und ein Teil des darüberliegenden Hornes blieben erhalten (vgl. Taf. VI, Abb. 10 unten). Auf dem Stierkopfe dürfte etwas gestanden oder gelegen haben, wie eine vom Hornwulst überragte, 2 cm eingetiefte horizontale Fläche erkennen lässt (vgl. Taf. VI, Abb. 10 oben). Dass das Bruchstück zu einem Stiersockel einer späthethitischen Kultstatue zu ergänzen ist, scheint mir wahrscheinlich. Zwar pflegt der Wettergott immer auf dem Rücken, nie auf den Köpfen seiner heiligen Tiere zu stehen, aber man hat gelegentlich auf den Köpfen der Tiere, die den Gott tragen, Opfermulden angebracht, wie eine jetzt im Istanbul Museum befindliche Kultstatue des « Gottes auf dem Löwen » aus Zincirli zeigt ⁽¹⁾. Auf diesem Bildwerk ist sogar der Kopf des Löwenführers mit einer Opfermulde versehen! Was auch immer der Sinn des Stierpostamentes gewesen sein mag, es handelt sich um eine Bildhauerarbeit bester Qualität, die zum hethitischen Wettergott-Tempel gehört haben mag. Dieser Tempel kann sich nicht allzuweit vom Fundort erstreckt haben, denn in der Nähe soll ausserdem ein Basaltrelief mit einem Lebensbaum bei Ackerarbeiten aufgedeckt worden sein, über dessen Verbleib nichts verlautet.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf zwei späthethitische Opfer-schalen in Doppelstierform aufmerksam machen, die im Museum zu Gaziantep aufbewahrt werden, zwar nicht aus Dülük stammen, aber kleine Repliken des dortigen Altars sein mögen (vgl. Taf. VI, Abb. 11). In beiden Stücken haben wir summarisch gearbeitete Massenware aus hellgrauem oder schwarzem Basalt vor uns, wie sie überall in späthethitischen Siedlungen des Gaziantep-Vilayets gefunden werden dürfte. Die zerbrochene Schale (links) ist 25 cm lang und 9 cm hoch, die rechte Schale 23 cm lang und 8,5 cm hoch. Eine kleinere Schale gleicher Art sah ich bei Bauern in der Nähe der syrischen Grenze; sie war 14 cm lang, 6 cm hoch und etwa 9,5 cm breit.

D. G. Hogarth, der 1908 Dülük besuchte, machte einen Abstecher nach Sam, wo er einen gemauerten Teich mit heiligen Fischen sah ⁽²⁾. Die Bauern wollten ihm über die Bedeutung des Fischteiches

⁽¹⁾ BOSSERT, *Altanatolien*, 1942, Abb. 903.

⁽²⁾ *Liverpool Annals of Archaeol. and Anthropol.* 2 (1909) S. 174.

keine nähere Auskunft geben, liessen aber immerhin durchblicken, dass es sich um einen Wallfahrtsort (ziyaret) handle. Da Sam am Fusse des Dülük Baba mit seinem Dolichenus-Heiligtum liege, sei es wahrscheinlich, meint Hogarth, dass auch dem Fischkult ein hohes Alter zukomme. Vielleicht wollte Hogarth den Fischkult irgendwie mit der Paredra des Dolichenus zusammenbringen. An sich wäre dies nicht unmöglich, sofern die Dea Syria, die Atargatis-Derketo, für die Fischteiche unterhalten wurden, mit der Genossin des Soldatengottes zusammenfiel. Da Hierapolis, einer der Hauptkultorte der Dea Syria, nicht weit von Doliche entfernt sei, hielt dies A. H. Kan sogar für « fast sicher »⁽¹⁾. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass « Fische » weder auf Dolichenus-Darstellungen vorkommen, noch inschriftlich erwähnt werden. Als ich am 11. X. 1946 mit dem Kollegen Ernst Diez nach dem 5 km westlich von Dülük gelegenen Sam ritt, besichtigten wir auch den unmittelbar bei der Moschee angelegten Fischteich. Zum Schutze der Fische war der viereckige Wasserbehälter dicht mit Reisig überdeckt, dessen zeitweilige Entfernung die Bauern nicht erlaubten. So konnte ich den Quell-Teich mit seinen zahlreichen Fischen nicht fotografieren. Herumliegende byzantinische Kapitelle und Säulentrommeln lassen darauf schliessen, dass der Moschee ein christlicher Bau voranging. Aufgelesene eisenzeitliche Scherben sprechen für eine hethitische Besiedlung Sam's in der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr.

Würde das Vorkommen von heiligen Fischteichen innerhalb der Türkei auf Orte beschränkt sein, die wie Sam, Hayırvan und Urfa Syrien benachbart sind, so wäre die Möglichkeit, den Fischkult mit der Dea Syria zusammenzubringen, ernsthaft zu erwägen. Ohne auf die von Cumont in *Les Religions orientales* (1929, S. 225 f, Anm. 51) und F. W. Hasluck [*Christianity and Islam under the Sultans* (Band I, 1929, S. 244-249 § 3 « Sacred Fish »)], zusammengetragene Literatur eingehen zu wollen, möchte ich nur den von Cumont und Hasluck nicht erwähnten H. v. Moltke zu Worte kommen lassen, der im April 1838 und Januar 1839 in türkischen Diensten nach Urfa, dem alten Edessa, reiste. Der junge Hauptmann im Generalstabe schildert seine Eindrücke an zwei Stellen seiner *Briefe über die Zustände u. Begebenheiten in d. Türkei* (6. Aufl. 1893, S. 243 u. 361), wovon die letzte wiederholt sei. « Mein Lieblingsspaziergang in der Stadt ist ein grosses Bassin voll klaren Wassers mit zahllosen Fischen; diese

⁽¹⁾ *Juppiter Dolichenus*, 1943, S. 9 f.



Abb. 1. – Gebetsgestus des Königs Uarpalaya auf dem Felsrelief von Ivriz (Zeichnung des Verfassers)



Abb. 2. – Gesamtansicht des Felsreliefs bei Ivriz



Abb. 3. – Die restaurierte Stele von Bor des Königs Uarपाला
(Museum zu Istanbul)



Abb. 4. – König Uarपाला vom Felsrelief in Ivriz
(Gipsabguss im Museum zu Istanbul)



Abb. 5.

Der Diklitaş bei Elbistan

Abb. 6.
↓



Abb. 7.

Der Diklitaş bei Elbistan



Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10. – Basaltbruchstück eines späthethitischen Stiersockels aus Dülük (Museum zu Gaziantep)

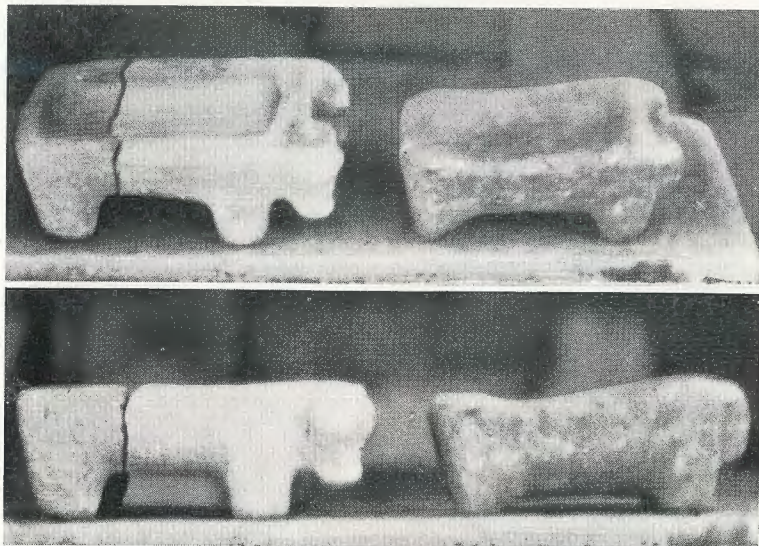


Abb. 11. – Zwei späthethitische Opfergefäße aus Basalt (Museum zu Gaziantep)



Abb. 12. – Fischteich in der Vorhalle der Moschee zu Eski Darende

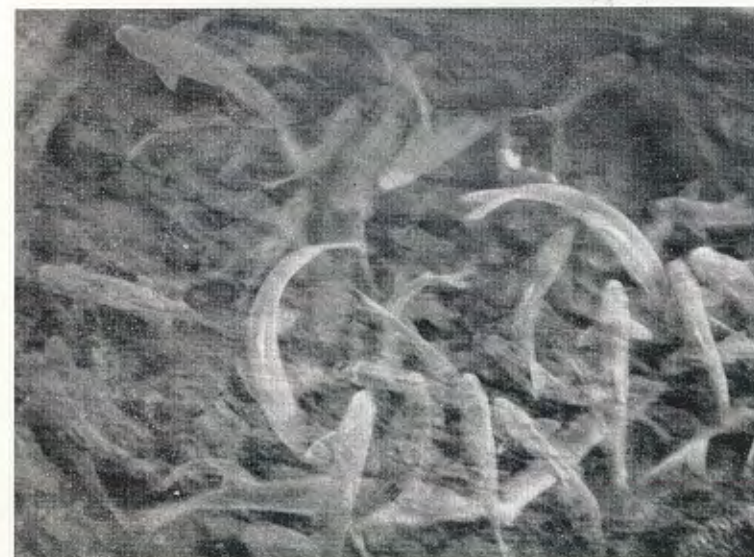


Abb. 13. – Fische tummeln sich im Teiche von Eski Darende



Abb. 14. – Zuleitung der Quelle zum Fischteich von Eski Darende

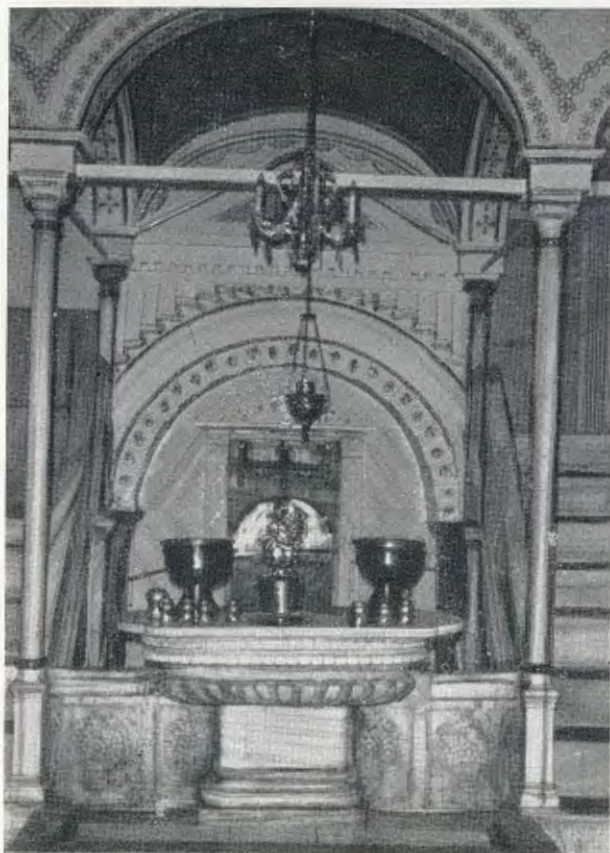


Abb. 15. – Altar über dem unterirdischen Fischteich der hl. Jungfrau von Pigi, Istan bul. Die aufgestellten Schalen und Becken dienen zur Entnahme von Wasser für Waschungen und Trinkzwecke. Vor dem Altar im Fussboden ein Marmorbecken für den Wasserablauf



Abb. 16. – Blick in die rechte Ecke des Fischbeckens der hl. Jungfrau von Pigi, Istan bul

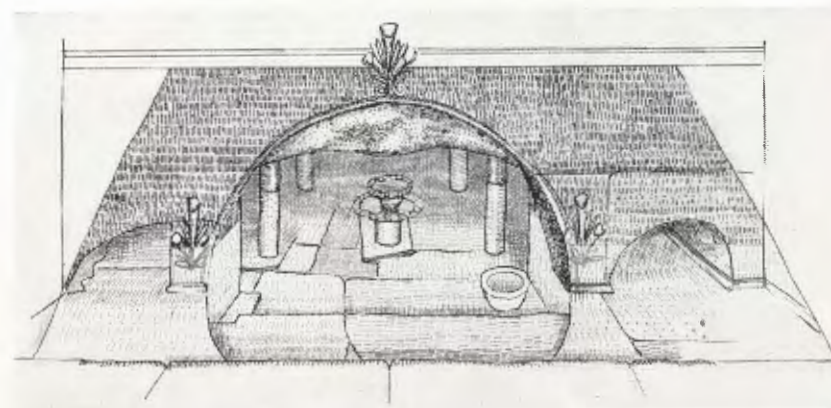


Abb. 17. – Eingang zum Quellheiligtum der hl. Jungfrau von Pigi, Istan bul (Skizze von Klaus Bockmann-Istan bul)



Abb. 18. – Faustkeil aus Dülük



Abb. 19.

Zwei Teilansichten eines römischen Felsgrabes im Dorfe Dülük



Abb. 20.

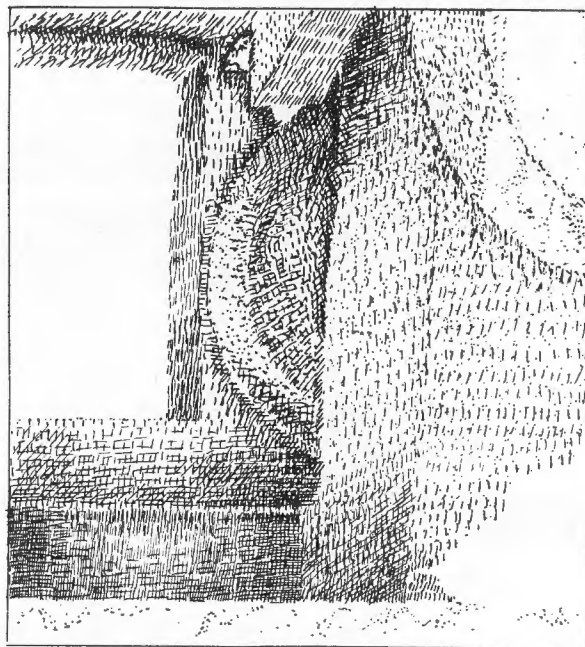


Abb. 21. – Double « cartwheel » stone-doors to the nine-grave tomb (Dülük Baba)

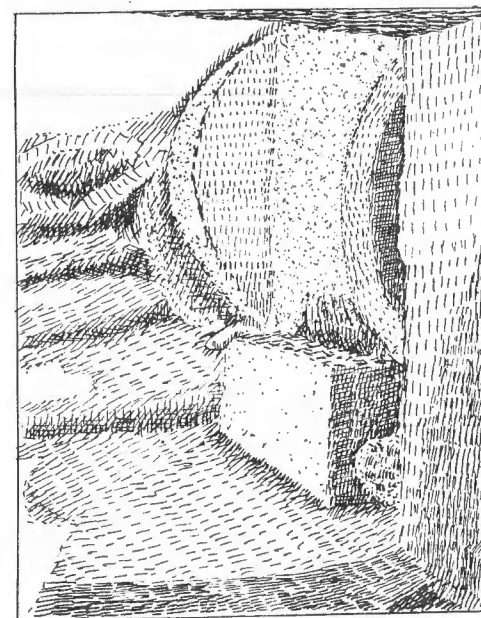


Abb. 22. – The inner and outer « cartwheel » doors to the nine-grave tomb, taken from within (Dülük Baba)

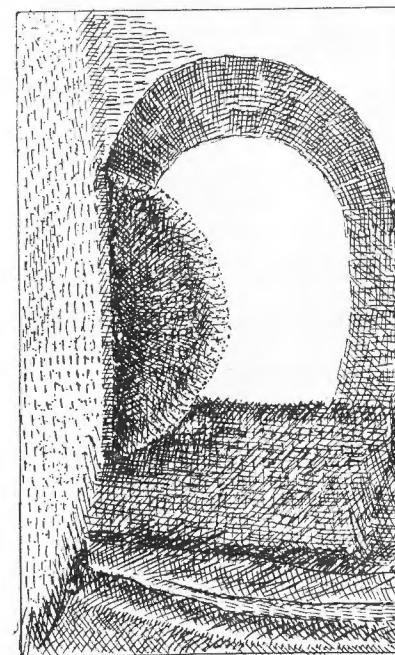


Abb. 23. – Single « cartwheel » stone-door to the six-grave tomb (Dülük Baba)

Tiere sind Siaret oder geweiht; Nimrod hat sie in den Teich gesetzt, und wer davon isst, wird blind; wenn man ihnen eine Handvoll Erbsen zuwirft, so folgen sie einem zu Hunderten wie ein Schwarm Hunde längs dem Ufer. Der eine Rand des Wassers ist von mächtigen Platanen umgeben, an dem anderen erhebt sich die Moschee Halil er-Rahman aus weissem Sandstein». Andere heilige Fischteiche wie die in Tavşanlı (zwischen Bursa u. Kütahya), Karahisar (in Phrygien) und Darende (westlich Malatya) sind zu weit ab, als dass man mit einiger Wahrscheinlichkeit von «syrischem» Einfluss sprechen dürfte. Immerhin könnten römische Legionäre den Kult von Syrien aus in Kleinasien verbreitet haben.

Alle mir bekannten heiligen Fischteiche sind Quellwasserbecken, in denen sich die Fische natürlich vermehren. Meist werden Quellen in unmittelbarer Nähe von Moscheen gefasst, das Quellwasser spülte die Fische in die Wasserbehälter hinein. So beobachtete ich in Darende an der Aussenwand einer romantisch in einer Schlucht ausserhalb der Stadt versteckten Moschee, die ich 1954 und 1958 besuchte, wie zahlreiche Fische in einer trichterartigen Mulde und ihren Zuleitungsgräben herumtobten (vgl. Taf. VII-VIII, Abb. 12-14). Dieses Fischbassin wird m.W. in der Literatur nicht erwähnt. Den Fischen werden, wie mir der Imam berichtete, von den Besuchern des in der Moschee befindlichen Heiligengrabes zuweilen Brotstücke zugeworfen, was uns veranlasste, das gleiche zu tun. Dagegen liegt der «*Balıklı*» (= mit Fischen versehen) genannte überdachte Quellwassertrog 2 km von Tavşanlı entfernt in Moymul Köy an der Strasse nach Tunçbilek. Eine Moschee fehlt dort. In dem Bassin tummelten sich seiner Zeit etwa 15-20 grössere Fische, die von den «zu Besuch» Kommenden mit *Leblebi*, gerösteten Kichererbsen, einer Spezialität von Tavşanlı, gefüttert zu werden pflegten.

Wie zäh sich althergebrachte Gewohnheiten über Jahrhunderte und Religionen weg erhalten können, ist jedem Volkskundler und Religionshistoriker bekannt. Turk-Völker haben seit dem Mittelalter Kleinasien langsam unter den Islam gebracht, die Islamisierung ist erst unter Atatürk zum Abschluss gekommen. Sollten die Fischteiche aus vorchristlicher Zeit stammen, so müsste angenommen werden, dass die Ostkirche nicht nur deren Pflege, sondern auch deren «Besuch» hingenommen hat. Da der Fisch (*ΙΧΘΥΣ*) ein heiliges christliches Symbol darstellt, wäre eine stillschweigende Duldung, sofern sie nicht offene Abgötterei zur Folge hatte, verständlich: die fünf Buchstaben des griechischen Wortes erinnerten die Beter an Jesus (*I*)

Christus (X), Gottes (Θ) Sohn (Y), den Heiland (Σ). Dazu kommt, dass die von mir untersuchten Fischteiche von Quellen gespeist werden, die fast ausschliesslich bei später von Moscheen überdeckten christlichen Kirchen entspringen. Der heidnische Brauch der Quellverehrung lebt bis heute in der Ostkirche sublimiert und « verdeckt » weiter. Prozessionen zu den *ayazma*, meist heiligen Quellen bei Kirchen, sind beliebt und geradezu zu Volksfesten geworden. Sehr wohl möglich, dass sich aus dem « Besuch » der Fischteiche eine weder im Islam begründete noch aus vorislamischer Zeit herzuleitende Abneigung gegen das Verzehren von Süßwasserfischen bei den Türken herausbildete: Süßwasserfische werden bis heute so gut wie nicht in Anatolien gegessen. Selbst in Istanbul finden Süßwasserfische fast ausschliesslich christliche Käufer und werden daher m. W. nur auf dem Fischmarkt von Beyoğlu (Pera), nicht im jenseitigen Istanbul, angeboten.

Von dem bei den Unruhen vom 7. IX. 55 zerstörten berühmten byzantinischen Quellheiligtum Balıklı der hl. Jungfrau von Pigi (πηγή) in Istanbul, das sich etwa 300 m landeinwärts des Silivri-Tores befand, blieb lediglich der Teich mit seinen Goldfischen unberührt. Da Goldfische erst im 17. Jahrh. nach Europa kamen, müssen früher andere Fischarten das Becken bevölkert haben. Die Goldfische sollten gewiss mit ihrer Farbe die bekannte Legende vom gebratenen Fisch, der in diesem Becken wieder lebendig wurde, bekräftigen. Ob das zur Quelle gehörige, unter Justinian gegründete Kloster bereits ein Fischheiligtum vorfand, ist nicht zu ermitteln⁽¹⁾. Hasluck betont mit Recht, dass der Fischteich von Balıklı aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Überbleibsel einer älteren Fischverehrung anzusehen sei⁽²⁾. Ob das von Hasluck erwähnte christliche Ayazma mit heiligen Fischen bei der Kirche der Panagia Pazariotisa in Gemlik (Bithynien) nach der Islamisierung weitergepflegt wurde, vermag ich nicht anzugeben⁽³⁾. Nach Dölger ist πηγὴ als Beinamen Marias nicht vor dem 4. Jahrhundert zu belegen. Im 2. Jahrhundert bedeutete πηγὴ « die Taufe »⁽⁴⁾. Hinweise auf den *ΙΧΘΥΣ ἀπὸ πηγῆς* finden sich bereits in der aus dem 2. Jahrhundert stammenden Aberkios-Inschrift⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Vgl. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ* Band I, 2. Aufl. 1928, S. 91 f.

⁽²⁾ Vgl. HASLUCK, a. a. O. S. 249.

⁽³⁾ Vgl. HASLUCK, a. a. O. S. 244 Anm. 3.

⁽⁴⁾ DÖLGER, a. a. O. S. 95.

⁽⁵⁾ DÖLGER, a. a. O. S. 87 ff.

Das Quellheiligtum von Balıklı wurde, wie ich bei meinem letzten Besuch (2. I. 59) feststellte, inzwischen in seinem Hauptteil hergestellt und bietet wieder den Zustand, den es mit seiner darüberliegenden Kirche etwa 1835 repräsentierte (Taf. VIII-IX, Abb. 15-17). Schon einmal war das Heiligtum am 24. III. 1821 durch die Janitscharen verwüstet und in den Jahren 1833-35 aufgebaut worden. Es sei auf das Buch von Μιων, *Ἡ Ζωοδόχος Πηγή* (Istanbul 1937, 251 Seiten), das alle alten Quellen und das bis zum Erscheinungsjahr vorhandene Schrifttum über Balıklı verwertet, hingewiesen. Der unter dem Altar sich ausdehnende, durch Säulchen gestützte unerirdische Quellteich ist sehr niedrig eingewölbt und, ohne im Teich zu schwimmen, nicht vermessbar. Nach älteren Ikonen zu urteilen, lag das gefasste Quellbecken früher offen zu Tage und war nicht von einer Kirche überbaut. Fischwunder gleicher Art kennen schon antike Schriftsteller, unter anderen Herodot (IX 120; vgl. *Berliner philol. Wochenschr.* 1913 S. 915 ff.). Aus altchristlicher Zeit wird ein solches Fischwunder in den Acta Petri überliefert.

Auf die heiligen Fischteiche einzugehen schien mir auch aus einem anderen Grunde wichtig. Zwar spielt der Fisch in den K-H Ritualen kaum eine Rolle (vgl. unter « Fisch » in *Realtex. d. Assyriol.* III 1957 S. 68; E. Laroche, *Revue d'Assyriologie* LII 1958 S. 162), aber er ist als H-H Schriftzeichen aus Suvasa und Topada bekannt und erscheint bereits nicht selten als « Symbol » auf syro-hethitischen Siegeln des 2. Jahrtausends. Da es in Südkylien in Sura (lyk. Sure) ein Fischheiligtum des Apollon Surios gab, ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, dass luwische Völker den Fischkult unbeeinflusst von dem der Dea Syria in Anatolien verbreiteten. Denn zum griechischen Apollon-Kult gehört die Fisch-Divination nicht. Über Sura, seine antiken Nachrichten und modernen Besucher vergleiche man den von Ruge verfassten Abschnitt « Sura 2 » bei Pauly-Wissowa (2. Reihe, 7. Halbband 1931 Sp. 960 f.). Hans Rott machte über seinen Besuch der Ruinen von Sura folgende Angaben: « Neben der lagunenartigen schmalen Seebucht steht schon halb im Sumpfwasser ein kleines Tempelheiligtum des Apollo Surlus, dessen Priester dem Kult des weit berühmten Fischorakels oblagen. Einen Steinwurf von Tempel und Quelle entfernt baute man in christlicher Epoche eine Kirche » (*Kleinasiat. Denkmäler* 1908, S. 342). Man sieht auch hier wieder, wie die den Tempel ablösende Kirche den Fischkult weitergepflegt haben könnte. Für Sura wird dies allerdings nicht überliefert. Unter den antiken Schriftstellern dürfte Polycharmos von Naukratis der

wichtigste sein, weil er im 2. Buche seines verlorengegangenen Werkes *Λυκικά* das lykische Fischorakel am ausführlichsten beschreibt. In dem bei Athenaeus (*Deipnosophistae* VIII 333 d) angeführten Polycharmos-Zitat, das allerdings Sura nicht erwähnt, aber sich nach Stephanus Byzantinus («Sura, die lykische Orakelstätte, von der Polycharmos in den *Λυκικά* spricht») auf diese Stadt beziehen muss, finden sich folgende Angaben: «Nahe bei der Küste des Meeres ist ein heiliger Hain des Apollon, in dem sich ein Strudeloch im Sande befindet. Diejenigen, die das Orakel befragen wollen, haben zwei Holzspiesse bei sich, an denen je zehn gebratene Fleischstücke stecken. Der Priester setzt sich stillschweigend beim Haine hin, der Orakelbefrager aber wirft die Spiesse in den Strudel und wartet ab, was sich ereignet. Nach dem Hineinwerfen der Spiesse füllt sich der Strudel mit Meerwasser und es gelangt eine so ausserordentliche Menge von Fischen hinein, dass man über das unerhörte Schauspiel erstaunt. Sobald der Orakelpriester die Fisch-Arten angekündigt hat, empfängt der Orakelbefrager seinen Orakelspruch über die Dinge, die ihm am Herzen lagen». Die Fische werden also durch in's Meerwasser geworfene Fleischstücke angelockt, ihre Spezies durch den Priester ermittelt — Polycharmos nennt einige der dort beobachteten Fische mit Namen — und aus den Fischarten die Zukunft erschlossen. Das zweite Athenaeus-Zitat aus dem 10. Buche der nicht erhaltenen «Geographie» des Ephesiens Artemidoros führt nicht viel weiter (VIII 333 f). Ausser Fleisch an Spiesen werden auch Kuchen- und Brotstücke den Fischen zugeworfen. Von späteren Autoren ist Cl. Aelianus bemerkenswert, der im 5. Kapitel des VIII. Buches *de natura animalium* erklärt, die Weissagung in Sura erfolge durch Beobachtung der verschiedenen Bewegungen der Fische, ihrer Anzahl sowie ihrer Nahrungsaufnahme oder -verweigerung, weshalb Plutarch (*de solertia animalium* 23, 11) mit einigem Recht das Sura-Orakel zu den Vogelorakeln in Parallele setzt. Plinius erwähnt die Orakelstätte gleichfalls, nennt den Ort aber latinisiert Surium (*naturalis historia* XXXII 2, 8). Von den alten Bräuchen ist heute nur das Füttern der Fische, das man für glückbringend hält, übrig geblieben. Wie ehemals sind die Fische, aus deren Verhalten nirgends mehr Rückschlüsse auf die Zukunft gezogen werden, für die Besucher unantastbar.

Dülük ist einer der wenigen Orte in der Türkei, die mit Unterbrechungen seit dem Paläolithikum bis auf den heutigen Tag besiedelt blieben. Einen Faustkeil von der respektablen Länge von 18,5 cm und 6,5 cm grösster Dicke las ich auf der Hochebene dicht hinter dem

Dorfe auf (vgl. Taf. X, Abb. 18). Er mag dem Acheuléen angehören. Über Silexklingen, die vielleicht dem Clactonien zuzuordnen sind, berichtete früher Muine Atasayan⁽¹⁾, was M. Pfannenstiel zu der heute wohl nicht mehr ganz zutreffenden Bemerkung veranlasste, dass Dülük die ältesten bisher bekannten Funde der Türkei geliefert habe⁽²⁾. Steinbeile aus grünem Stein, also doch wohl schon chalkolithischen Charakters, sollen nach Hogarth⁽³⁾ häufig gefunden werden, er selbst hat ein solches aufgespürt. Im 2. Jahrtausend fliessen die Funde reichlich; viele der Dinge, die als «von Gaziantep» stammend in den Handel kommen, sind bei Raubgrabungen und Ackerarbeiten der Bauern in Dülük zu Tage gefördert worden. Dem 1. Jahrtausend zuzurechnende Grabfunde, darunter Schmuck, assyrische und einheimische Rollsiegel, ferner, besonders häufig, Stempelsiegel aus Glasfluss, sind bemerkenswert. Von den aus römischer Zeit angelegten Felsgräbern, (fast jedem Hause in Dülük dient eines dieser Gräber als Keller oder Vorratsraum), sind manche mit Fresken oder Reliefs versehen, die durch die zweckwidrige Benutzung der Räume dem Untergange geweiht sind. Da die Bevölkerung von Dülük sich Fremden gegenüber, um es milde auszudrücken, wenig aufgeschlossen zeigt, ist es nur ausnahmsweise möglich, die Felskammern, denen meist Häuser vorgebaut sind, in Augenschein zu nehmen. Trotzdem gelang es mir 1946, in ein nach meiner Erinnerung achteckiges, gut erhaltenes Felskuppelgrab einzudringen, da es einem wirtschaftlichen Zwecke noch nicht zugeführt war. Bis fast zur Decke mit Steinen und Schutt gefüllt, liess das Grab nur eine flüchtige und unbequeme Besichtigung, doch kein Fotografieren zu. Die Wandsektoren waren im Oberteil mit Reliefs geschmückt, die mir für die Jenseitsvorstellungen römischer Zeit aufschlussreich zu sein schienen. Mit Unterstützung von Frau Sabahat Göğüş wurde ich beim «*Halk Evi*», dem Volkshaus, in dem damals die Museumsbestände in Gaziantep notdürftig untergebracht waren, vorstellig. Man versprach mir, das Grab zu säubern und mit einer Holztüre zu versehen. Leider konnte ich aus Zeitmangel den Erfolg meiner Bemühungen nicht abwarten und für die Wissenschaft fruchtbar machen: ich habe das Grab seit 1946 nicht mehr besucht. Frau Göğüş leitete mir später Aufnahmen einzelner Reliefs zu, die von einem Fotografen ohne methodische Schulung gemacht,

⁽¹⁾ *Türk Antropoloji Mecmuası* 15 (1939) S. 314 ff.

⁽²⁾ *Die altsteinzeitl. Kultur Anatoliens*, 1941, S. 15.

⁽³⁾ Vgl. a. a. O. S. 174.

wenig befriedigend ausfielen und zu einer Wiedergabe und Deutung der Darstellungen meist nicht ausreichten. Das spätrömische Grab ist in einzelne Seitenräume gegliedert, die sich in Bogenstellungen zum Zentralkuppelraum öffnen. (Taf. XI, Abb. 19), bei der sich der Schutt bis fast zum Bogenscheitel häuft, zeigt im Zwickel einen kranzhaltenden geflügelten Genius, dessen Linke mit einem Schwert(?) bewehrt ist. Unter der von Pilasterkapitellen getragenen Kuppel, von der zwei durch eine erhabene Rille getrennte Stichkappenansätze sichtbar werden, läuft ein Efeuwellenband. Auf einem der Reliefs (Taf. XI, Abb. 20) sitzt der Herrscher der Unterwelt auf dem Thron. Über seine Linke hängt das Umhangende herab, seine erhobene Rechte begrüsst den fast nackten, das Kerykeion hochhaltenden Hermes, der die geflügelte Seele mit der Rechten nach sich zieht und vorstellt. Das Geschlecht der Seele, deren einer Flügel abgeschlagen ist, bleibt ungewiss, da ihr Kopf (wie der des Hermes und Pluto) zerstört ist. In dem Halbdunkel des Grabraumes konnte ich über die übrigen Szenen, deren Aufnahmen nicht gelungen sind, keine Klarheit gewinnen. Hoffentlich hat man das seiner architektonischen Gestalt wie seines Bilderzyklus wegen kennenswerteste Grab Dülüks inzwischen unter Aufsicht gestellt! Bei dieser Gelegenheit ist es mir eine angenehme Pflicht, Frau Göğüş meines Dankes für ihre Unterstützung der von mir während 12 Jahren im Vilayet Gaziantep durchgeführten Arbeiten zu versichern.

Mit grosser Herzlichkeit wurden wir 1957 von Herrn Merill N. Isely, dem Pfarrer und Administrator des amerikanischen Krankenhauses in Gaziantep, empfangen. Er liess es sich nicht nehmen, meine Frau und mich in seinem Wagen nach einem anderen römischen Gräberviertel, zu fahren, das sich am Westhang des Dülük Baba entlangzieht. Ich kannte zwar diese Felsgräber von früher her, hatte ihnen aber keine Aufmerksamkeit geschenkt. Pfarrer Isely, der christlichen Archaeologie mit Eifer und Liebe zugetan, hatte einige dieser Gräber, die längst ausgeraubt waren, auf eigene Kosten säubern lassen, sodass wir diese bequem besichtigen konnten. Nach unserer Rückkehr in's Krankenhaus überreichte mir Herr Isely ein zweiseitig bedrucktes Blatt, auf dem er seinem engsten Freundeskreise einige Ergebnisse seiner Gräberforschung mitteilte. Dem *Who shall roll away the stone for us from the door of the tomb?* betitelten Privatdruck entnehme ich mit Erlaubnis des Verfassers neben den von Herrn Klaus Bockmann-Istanbul umgezeichneten Abb. 21-23 (Taf. XII-XIII) das Folgende in leicht gekürzter Form, da ich weiss, dass Iselys Beitrag zur christ-

lichen Archaeologie in dieser Festschrift einen Leserkreis findet, dem auch nebensächliche archaeologische Tatbestände willkommen sind, sofern sie dem Verständnis der Heiligen Schrift dienen.

« Have you ever thought about the door of the tomb, where Joseph of Arimathea and Nicodemus placed the body of Jesus, our Lord and Master, when they took it down from the cross? Have you considered the problem of the women, as they hurried to the tomb that first Easter morning, and what they meant when they asked each other, " Who shall roll away the stone for us? " If you could make a trip to the west ridge of Dülük Baba, you would understand the problem of *rolling back* the stone, "for it was very large". The archaeologists have not yet made a detailed study of the area. Undoubtedly many of the tombs of Dülük Baba date from 100 B.C. to 200 A.D.

There are two basic plans for the tombs on the west ridge. One arrangement provides for six grave-coffins, two each in semi-circular recesses cut in the three walls of the four yard square tomb. The other arrangement has a three square central chamber which opens out into three small chambers, which in turn have three graves each, one on each side. As in the " garden tomb " in Jerusalem the coffin sides are part and parcel of the solid rock — the one in Jerusalem being badly broken, while those on Dülük Baba are complete. In the six-grave tomb there is a pillar or altar, which is also seen in relief outside another tomb. The arrangement of two tombs in the four directions indicates that they were made at a time previous to the Christian era.

The point which is of special interest is that the entrances to these tombs can be closed by solid stone wheel doors, which are still complete and in place. Recesses were cut to the left into which the stone „ cartwheel " door could be rolled back. In the tombs of the kings in Jerusalem one is shown fragments of stone, but nothing as perfect as those on Dülük Baba. For some time we have known of, and shown our visitors, the inner, largest " cartwheel " door, which is five feet nine inches in diameter and eleven inches thick, weighing more than a ton. When the entrance was cleaned out last fall, a second outer " cartwheel " door was discovered. It was closed in place, and the grave robber had gone in over the top of it, by removing the great slab forming the top of the entrance way. The two door posts narrowing the outer entrance passage, so that this outer " cartwheel " would completely close the same, are now lengthwise in the passage way.

The outer "cartwheel" is four feet nine inches in diameter and twelve inches thick, weighing an estimated 1800 pounds. This nine-grave tomb with inner and outer "cartwheel" doors must have been the family tomb of a very wealthy and prominent family. The door of the six-grave tomb was smaller, being three feet six inches in diameter and only ten inches thick. Still its estimated weight is more than 750 pounds. Thus one can see that it would not have been an easy task for any woman or several together to roll away the stone. Several men with levers or crowbars would be needed to open the tomb ».

IL CONCETTO SUMERICO DI « ME » NELLA SUA ACCEZIONE CONCRETA

Giorgio R. CASTELLINO — Roma

Uno dei concetti base del pensiero e della civiltà sumerica è quello che i Sumeri esprimono con il termine « me ». Esso ricorre nei testi religiosi, mitici, cultuali, negli inni alle varie divinità, e serve in genere a designare le « norme » divine che regolano il mondo nel suo complesso, nonché le varie attività e uffici degli dèi e degli uomini.

Però, se gli studiosi si trovano in genere d'accordo sul valore fondamentale del termine, non si può dire tuttavia che esso sia stato esaurientemente analizzato sotto tutti i suoi aspetti.

Il Landsberger, cui si devono le prime definizioni scientifiche del termine, nel 1924 considerava il « me » come una « spezifisch göttliche Gewalt (Funktion), od. ' heilige Macht ' » ⁽¹⁾. Qualche anno più tardi, in un'importante prolusione, ritornando sull'argomento, dava di « me » la definizione seguente: « göttliche Ordnung von ewiger unveränderlicher Geltung » ⁽²⁾. Codeste definizioni sono tuttora valide, e ad esse si richiamano direttamente o indirettamente gli studiosi che in seguito s'occuparono del termine ⁽³⁾.

Considerando quindi come generalmente ammesso che « me » vale « norma divina ideale e immutabile che regola il mondo e tutti gli aspetti e le attività della vita », rimane ancora un punto da chiarire. Ed è questo: in alcuni testi i « me » compaiono come qualcosa di concreto e di tangibile, come « oggetti » materiali, suscettibili di essere manipolati e trasportati. Nasce quindi il problema come pos-

⁽¹⁾ AfO 2 (1924) 66.

⁽²⁾ *Islamica* 2 (1927) 369.

⁽³⁾ Th. JACOBSEN, *JNES* 5 (1946) 139 n. 20; *ZA NF* 18, 101s, n. 13; S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, 64 ss; *Sumerian Historiography*, in *Israel Exploration Journal* 3 (1953) 219 ss; *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956, 91 ss; etc.

sano i «me» essere al tempo stesso «concezioni astratte» e «oggetti concreti», «norme» divine immutabili e «merce» da trasporto.

Ora, per quanto codesto aspetto concreto sia stato notato (e non poteva non esserlo, essendo i testi espliciti al riguardo), non ci risulta che si sia cercato di darne una spiegazione onde risolvere l'apparente antinomia di questo doppio carattere, concreto e astratto allo stesso tempo presentato dal termine in questione.

Codesta chiarificazione ci proponiamo di tentare nelle pagine che seguono.

Anzitutto il termine «me» è da tenersi distinto da altri termini affini: *nam-tar*, *garza*, *giš-ḫur*, *izkim*.

Il primo di questi, *nam-tar*, accadico *šimtu*, da *šāmu* «fissare, stabilire», designa ciò che è stato «deciso», «decretato» con volontà assoluta e inappellabile⁽¹⁾. È connesso con *inim* «verbum», che rappresenta il termine concreto con cui la volontà è espressa e mandata ad esecuzione. *inim* è pure il ministro esecutore, in un certo senso, di codesta volontà, poichè il «verbum» è considerato come qualcosa di vivo e operante che, una volta emesso o pronunciato da una divinità, va e opera per conto proprio, con propria efficacia. È da vedere, a questo proposito, il genere di testi detti appunto *enem-ma-ni* «la sua parola», perché in essi si celebra l'efficacia del verbo, per es., di Enlil.

Il secondo termine, *garza*, accadico *paršu*, vale propriamente «rito», «azione cultuale»⁽²⁾ e sebbene il rito stabilito dagli dèi in favore degli dèi, partecipi di qualche carattere del «me», ne è però distinto. In un certo senso si avvicina di più a «me» il terzo termine, *giš-ḫur*, entrato come prestito nella lingua accadica. *giš-ḫur* è il «tracciato», il «disegno» che serve a dare la raffigurazione di una cosa, quindi il «modello», l'«archetipo», e può anche avere connessione magica, indicare cioè la figura magica, come il «cerchio magico»⁽³⁾. Perciò solo in senso analogico può essere avvicinato a «me». *izkim* vale propriamente «segno», «omen», ma ha pure un significato più concreto di «piano», «modello», come

⁽¹⁾ Cf. Th. JACOBSEN, ZA NF 18, 101, n. 13.

⁽²⁾ Per un'interpretazione diversa, secondo cui *paršu* in alcuni casi potrebbe valere «tempio», «statue sacre» e simili, vedi M. WITZEL, *Was bedeutet paršu?*, in *Hommelfestschrift*, MVAG XXI, 199 ss; *Orientalia* NS 2 (1933) 208 ss; *ib.* 4 (1935) 92 ss, etc.

⁽³⁾ Cf. CAD, E, s. v., p. 101 s.

si può vedere, per esempio, in Gudea, Cil. A IX, 9-12, dove ricorrono insieme i tre termini *izkim*, *garza*, *me*, tutti tre riferiti al costruendo tempio dell'*é-ninnu*:

Gù-dé-a é-mu dù-da izkim-bi ga-ra-ab-sum
garza-gá mul an-kùg-ba gù ga-mu-ra-dé
é-mu é-ninnu an-né ki-ga-ra
me-bi me-gal-gal-me-me-a diri-ga

«Gudea, per la costruzione della mia casa te ne darò il "piano", «ti esporrò il mio "rito" "stella nel suo cielo puro"».

«La mia casa, l'Eninnu, che An ha fondato,

«il suo "me" è grandioso, eccellente sovra tutti i "me"».

Da questo passo risulta che *izkim* si riferisce al «piano» e alle spiegazioni; *garza* al «rito» voluto dalla divinità e da seguire nella costruzione dell'edificio sacro; mentre «me» comprende tutto l'insieme del «destino» fissato per il tempio, del suo prestigio e della funzione sacra che dovrà esplicare sulla nazione.

Veniamo quindi al termine «me» nella sua accezione concreta. A documentarla bastano poche citazioni. Nel testo della «Discesa di Ištar agli inferi», redazione sumerica, Inanna si prepara a scendere nel mondo infernale; abbandona i vari santuari in cui era particolarmente venerata e poi s'accinge a compiere la toeletta necessaria. Per prima cosa essa:

14 me imin-bi zag mu-ni-in-SÌR
15 me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-šè mu-un-gál
16 me-DU gír-gub-ba i-im-DU
«S'adornò dei sette me
«raccolse i "me", li tenne in sua mano
«e collocò i "me" ... su uno sgabello»⁽¹⁾.

Poi essa procede a vestirsi dei suoi ornamenti migliori.

Accanto a questo può stare un passo di un inno a Inanna⁽²⁾:

5 me imin-bi šu sá-dug₄-ga
6 nin-mu me-gal-gal-la sag-kešda-bi za-e me-en
7 me mu(-e)-íl me šu-zu-šè mu-e-lá
8 me mu-e-ur₄ me-gaba-zu bi-tab

⁽¹⁾ S. N. KRAMER traduce il verso: *All the ordinances she set up at (her) waiting foot.*

⁽²⁾ PBS X/4, 3 I 5-8, citato anche da M. WITZEL, *Orientalia* NS 14, 30 s.

« I sette me hai raggiunto con la tua mano
 « Signora mia, di tutti i grandi me direttrice tu sei;
 « i me tu hai preso su; i me in tua mano reggi;
 « i me detieni, i me al tuo petto stringi ».

Il testo classico per la concretezza del « me » è però indubbiamente il mito di Inanna benefattrice di Uruk ⁽¹⁾. Inanna desiderando di arricchire la città di Uruk, dove possedeva il grande santuario Ē-a-n-na, si reca a Eridu, residenza di suo padre Enki, per ottenere in dono i « me » e trasportarli a Uruk. Conscia dell'arditezza della sua richiesta, con vera psicologia femminile, dapprima offre a Enki un lauto banchetto con abbondanza di cibi e di bevande inebrianti, e solo quando Enki si trova in stato euforico essa si fa ardita a presentare la sua domanda. Enki, in un momento di generosità, cede e Inanna s'affretta a caricare i « me » sulla sua barca e parte per Uruk. Svegliatosi dai fumi, Enki s'accorge di essere stato troppo generoso con la sua figlia e le manda dietro il suo messaggero Isimu affinché trattenga Inanna nel suo viaggio e ricuperi i « me ». Ma per ben sette volte Inanna, come era stata abile a strappare il tesoro a suo padre, si dimostra altrettanto abile a evadere i comandi e le insistenze del messaggero e a giungere a Uruk con il prezioso carico intatto.

In questo testo i « me » appaiono indubbiamente « oggetti concreti » che Inanna raduna, carica sulla nave, porta a Uruk, scarica e depone ivi. Il carattere di concretezza è qui di evidenza assoluta e il Kramer ne prende atto in modo esplicito ⁽²⁾. Basterà quindi, a conclusione di questa brevissima rassegna rilevare ancora le espressioni di carattere concreto connesse con i « me ».

Nella « Discesa di Inanna » ricorrono le seguenti espressioni: z a g -- SĪR che in CT 16, 25, 49 è tradotto con *kiššuru* « adornarsi » ⁽³⁾. Per la discussione sul valore del termine è da vedersi anche la nota di A. Falkenstein in ZA NF 13, pagina 215, 15 e *ib.* 14, 139,

⁽¹⁾ Vedi S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, p. 64-68; *From the Tablets of Sumer*, p. 92 s, dove, oltreché un sunto del mito presenta pure la lista quasi completa dei « me ».

⁽²⁾ ANET, 1955, p. 53, n. 11: « It is to be noted that judging from our text, these "ordinances" seem to be concrete and tangible objects; note, too, that in the myth "Inanna and Enki: The Transfer of the Arts of Civilization from Eridu to Erech" they were transported on a boat ».

⁽³⁾ Cf. ANET, p. 53, n. 11.

ove è proposto il significato di « greifen, ergreifen »; M. Witzel in *Orientalia* 14, 30 s, che s'avvicina invece al significato di « adornarsi ».

me-ur₄-ur₄ = *hamāmu* « raccogliere, tenere, detenere » ⁽¹⁾.

me-tú m (DU), il verbo tú m = *abālu* « portare », *tabālu* « asportare », ecc., implica quindi un movimento locale, appropriato ad oggetti materiali. A questa può essere avvicinata l'altra espressione analoga: gīr-gub-ba gar, « porre su uno sgabello », di SK 199 ii 17.

s a g - k e š d a « custodire, tenere in custodia » ⁽²⁾, senso che pare risultare con abbastanza chiarezza da passi come il seguente di TCL 15, 19 rv. 2:

me-gal-gal-a-n-ki-a s a g - k e š d a - b i š u - z a
 ma-ra-a-n-ge-en

« Ha affidato in tua mano la 'custodia' di tutti i grandi 'me' del cielo e della terra ».

š u - š è -- g á l « avere in mano », « detenere » nel senso letterale, non metaforico, si applica a cose materiali.

g a b a -- t a b « tenere al petto » « premere al seno » è di chi porta con cura o gelosamente tiene stretto.

Altre espressioni di composti con š u « mano », ricorrono nel secondo testo citato più sopra:

š u - š è -- l á , che può valere « riempire la mano » (l á = *malû*) perciò « affidare »; ovvero « soppesare » sulla mano (l á = *šaqālu*).

š u s á -- d u g₄-g a « raggiungere con la mano », perciò « entrare in possesso, possedere ». Vedere inoltre: š u -- t i « afferrare », « prendere per sé » (PBS X/2, I II 16); š u -- t e - g á « toccare (con la mano) »: me'-né š u - n u - t e - g á « i cui me sono intoccabili » (PBS X/2, 14, 27). Finalmente:

me-bi al-ur₄-ur₄ u b - b a b a - d a - g u b

[paršēša] hammuma ina tupqi šuzzuzu (SBH, p. 60, 14 s)

« I suoi (di Ištar) 'me' sono raccolti e depositati in un angolo », dal che il carattere concreto dei me risulta evidente.

Il materiale presentato è più che sufficiente a documentare il carattere e l'aspetto concreto e materiale dei « me ». Sarebbe del resto facile accumulare altre citazioni in merito, che però non aggiungerebbero nulla di nuovo al nostro punto specifico.

⁽¹⁾ Cf. SRT 36, 3 e la nostra nota in « *Scritti... Furlani* », I, p. 22.

⁽²⁾ Cf. A. FALKENSTEIN, ZA NF 13, 215, nota a riga 15, corretto con ZA NF 15, 139, nota a riga 7.

Vediamo piuttosto come si possa risolvere l'apparente contraddizione risultante dal fatto che le « decisioni » degli dèi, le « norme » per il funzionamento del mondo visibile e invisibile, di lor natura essenzialmente astratte, si presentino allo stesso tempo anche concrete.

Pare che i Sumeri non si siano mai posto il problema, o per lo meno, non è venuta a noi alcuna interpretazione o spiegazione in merito. Nemmeno i Semiti, che presero dai Sumeri tanti elementi del pensiero e della religione, non ci hanno lasciato alcuna affermazione o chiarificazione su questo punto.

Volendo quindi, e dovendo, cercare una spiegazione o soluzione a codesta apparente antinomia si affaccia spontanea alla mente l'analogia della teoria delle idee di Platone. Diciamo « analogia », perché non è punto nostra intenzione di mettere su uno stesso piano una concezione sumerica del terzo millennio a. C. con una concezione filosofica greca del sec. V a. C., elaborata quindi nel periodo della completa maturità filosofica di un popolo, filosofo per eccellenza.

Platone non arrivò d'un tratto alla sua teoria, e nelle opere che ne parlano essa è più presupposta che spiegata e dimostrata. La si deve quindi raccogliere e desumere dai dialoghi che ne contengono accenni più o meno espliciti. Per noi bastano le linee essenziali, senza addentrarci nei particolari del ricco sviluppo ⁽¹⁾.

Nel *Menone* si ha la teoria dell'*ἀνάμνησις* secondo cui l'apprendere è in realtà un ricordare una conoscenza che lo spirito aveva attinto nel suo stadio di esistenza celeste. La teoria delle idee, strettamente detta, riceve poi maggiore sviluppo nei dialoghi della maturità, come il *Simposio*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Fedro* ⁽²⁾. Brevemente, si può dire che per Platone l'« essere », e le idee, che costituiscono l'essere vero, hanno la loro sede nell'*iperuranio* (*Fedro*). L'idea è per lui l'essere soprasensibile, distinta e indipendente, assoluta ⁽³⁾ che comunica agli esseri singoli la loro esistenza e la loro natura. Essa solo è la vera realtà e gli esseri singoli ne sono solo l'immagine (*εἰδωλον*). L'idea è quindi il concetto in quanto concre-

⁽¹⁾ Ci limitiamo a rimandare all'opera classica ÜBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, p. 262-72; 328-333, p. 93 ss per la bibliografia relativa.

⁽²⁾ Per il *Simposio* vedere in particolare 210 e seg.; per la *Repubblica* libro VI 504 ss; per il *Fedro* 247 d seg.

⁽³⁾ Nelle parole del *Simposio* 210e: αὐτὸ καθ' αὐτὸ μετ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεί ὄν.

tizzato ed elevato a sostanzialità e considerato come fonte e origine degli esseri singoli che quel concetto realizzano. L'idea condiziona bensì i singoli esseri esistenti, ma non è per nulla condizionata da essi.

Questi pochi elementi sono sufficienti per permettere di stabilire un parallelo tra il « me » sumerico e l'« idea » eterna immutabile indipendente assoluta di Platone. Come l'idea è, per così dire, lo stampo, il modello, l'archetipo degli esseri, così il « me » sumerico è l'archetipo ideale della realtà terrena, non solo per quanto riguarda le realtà materiali, ma anche le attività umane e divine, in quanto sono qualcosa di distinto in sé e di ordinato allo sviluppo del piano generale divino in terra.

Ma come l'idea sussiste indipendente, e di esistenza concreta, nell'*iperuranio*, così i « me » nella mentalità sumerica sussistono con esistenza propria, indipendente non solo concreta, ma anche materiale, presso gli dèi che li hanno in custodia, li governano e li amministrano. Ciò che per Platone aveva esistenza « concreta », per i Sumeri ha un'esistenza « materiale ». Ci potremmo stupire che il genio di Platone sia stato portato a elaborare la teoria che fa delle idee e del concetto qualcosa di concreto e che ciò sia proprio avvenuto presso i Greci che nel mondo classico occidentale hanno fatto di più per elaborare i concetti astratti e per « smaterializzare » il pensiero. Eppure la tendenza contraria, verso il concreto, non era nemmeno aliena dallo spirito greco, come ben dice uno storico della filosofia: « Die Neigung Abstraktes plastisch zu verkörpern wurzelt tief im griechischen Wesen » ⁽¹⁾. Se questo è vero dei Greci lo è facilmente tanto più dei Sumeri, e non ci meraviglieremo di trovare presso di loro un grado molto più rozzo di « Verkörperung », di materializzazione, tanto più addietro nel tempo, agli inizi, si può dire, della civiltà umana.

Il « me » quindi, è indubbiamente l'archetipo, la norma che costituisce la radice dell'esistenza degli esseri e delle attività create e li regola nel loro sviluppo, fissandone la natura e il funzionamento (v. le definizioni del Landsberger). Ma al tempo stesso è da ammettere, e non dimenticare, che codesto archetipo ha pure un'esistenza concreta e materiale, come stampo e rappresentazione originale degli esseri. Come le tavolette del destino erano la forma concreta delle norme fissate dagli dèi nell'assemblea generale dell'anno nuovo, così i « me », in quanto pensati e prodotti dagli dèi, avevano

⁽¹⁾ ÜBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 264.

un'esistenza concreta e potevano perciò funzionare come « norme » su cui dirigere tutto il creato.

L'aver così tentato di spiegare l'aspetto concreto e, perciò imbarazzante, del termine « me » potrà parere una cosa da poco e che non faccia progredire di molto la nostra conoscenza del mondo concettuale sumerico. Tuttavia, come sarebbe monca su un punto essenziale la nostra conoscenza del sistema platonico qualora non si sapesse spiegare la natura delle idee nell'iperuranio, così sarebbe monca e manchevole la nostra conoscenza del mondo e della civiltà sumerica senza la soluzione dell'antinomia tra il « me » concreto e il « me » astratto che ci viene presentata dai testi.

TRE NUOVI DOCUMENTI SUGLI ETIOPI IN PALESTINA NEL SECOLO XV

Enrico CERULLI — Roma

1. L'Etiope ed il Giacobita Siriano

La comunità etiopica di Gerusalemme e quelle collegate con essa in Cipro, nel Libano ed in Egitto hanno una importanza essenziale per la storia religiosa e culturale dell'Etiopia medievale e dei contatti tra l'Etiopia, il mondo mediterraneo e gli altri paesi dell'Oriente Cristiano ⁽¹⁾. Ma spesso i documenti di queste comunità, dispersi come sono in vari codici delle più diverse raccolte, hanno anche un proprio valore umano, come, ad esempio, la scarna e pietosa notazione del pellegrinaggio e della fine del *neburā ed Māhyawi Egzi'e* (in un codice di Berlino) ⁽²⁾ oppure il racconto del sopruso fatto alla comunità etiopica nella distribuzione del cibo per la festa (in un codice di Upsala) ⁽³⁾. Altra volta questi documenti etiopici rivelano particolari nuovi sulla vita quotidiana, sulle credenze ed — ahimè! — sulle rivalità tra le varie comunità cristiane orientali in Palestina; ed hanno perciò anche interesse per la storia della Gerusalemme medievale.

⁽¹⁾ Cfr. i miei precedenti lavori: *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, 2 vol., Roma 1943-1947 (qui appresso citato: *Etiopi in Palestina*); *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma 1943 (qui citato: *Miracoli di Maria*); *Due codici di Upsala del Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I, Roma 1956, p. 151-179 (qui citato: *Due codici di Upsala*); *Il codice della Staatsbibliothek di Berlino del Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, in *Studi in onore di Giuseppe Furlani*, vol. I [= *Rivista degli Studi Orientali*, XXXII], Roma 1957, p. 377-396 (qui citato: *Codice Berlino*).

⁽²⁾ *Etiopi in Palestina*, vol. I, p. 309-311.

⁽³⁾ *Due codici di Upsala*, p. 175-178.

Ho raccolto qui di seguito tre testi etiopici inediti, traendoli da vari manoscritti, particolarmente del Libro dei Miracoli di Maria che ha riunito parecchi di questi episodi relativi agli Etiopi in Palestina.

Il primo di questi testi è contenuto in due mss. della mia collezione, che qui indico con le lettere A e B. Seguo generalmente nella edizione il codice A, dando nelle note le varianti (in questo caso tutte redazionali) di B.

(A. fol. 100^r = B. fol. 94^v) ወሀሎ : ጀመነኮስ : ወይቤ : ርኢኩ : ጀበኢ : መስተጋድል : ወዕመድ : ወተሐየለ : ምስለ : ካልዑ : ገብረ : እግዚአብሔር : ጀሶርያዊ : ወጀ : ኢትዮጵያዊ : በምግባረ : ጽድቅ : በቅድመ : እግዚአብሔር¹ : ወነሥኣት : እግዝእትነ : ቅድስት : ድንግል : በጀ : ማርያም : እመ : ብርሃን : ንግሥተ : አርያም² : ጽዋዐ : ወርቅ : በእደዊን : ቅዱሳት : ወንጹሳት³ : ወምሉዕ : ውስቴቱ : ማየ : ሕይወት : ፀዓዳ : ማየ : ፍሥሐ : ወሐሄት : ወወሀበቶ⁴ : ለውእቱ : ኢትዮጵያዊ⁵ : ወአውሥኣቶ : ወትቤሎ : ንሣእ : ስተይ : እስመ⁶ : በእንተ : ፍቅርየ : ነገድከ : እምብሔርከ : ወበጻሕከ⁷ : ኢየሩሳሌም : እንዘ⁸ : ተሥሥ : ስምረቶ : ለእግዚአብሔር : እግዚእከ⁹ : ዘንተ : ብሂላ : አስተየቶ¹⁰ : ወለነኒ : ከማሁ : ታስተየኒ : እምደመ : ፍቁር : ወልዳ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ለዓለመ : ዓለም : አሜን :

¹B. በምግባረ : ጽድቅ : በቅድመ : እግዚአብሔር] A. በቅድመ : እግዚአብሔር : በምግባረ : ጽድቅ ²B. እመ : ብርሃን : ንግሥተ : አርያም] A. om. ³A. ቅዱሳት : ወንጹሳት] B. ቅዱሳን : ወንጹሳን ⁴A. ወወሀበቶ] B. om. ⁵A. ኢትዮጵያዊ] B. ኢትዮጵያዊት (sic) ⁶A. እስመ] B. om. ⁷B. እምብሔርከ : ወበጻሕከ] A. om. ⁸A. እንዘ] B. ወአንተ ⁹B. እግዚእከ] A. om. ¹⁰A. አስተየት] B. አስተርአየት (corrupte)

« C'era un monaco; e disse: Ho veduto un uomo, asceta devoto, disputare con un altro servo del Signore — uno era Siriano, l'altro era Etiope — sulla (migliore) condotta di santità al cospetto del Signore. E Nostra Signora la santa, doppiamente Vergine, Maria, madre della Luce, regina dei cieli, prese un calice d'oro nelle sue mani sante e pure. Esso (calice) era riempito di bianca Acqua di Vita, acqua di gioia e di letizia. E (Maria) lo diede all'Etiope e, rivolgendosi a lui, disse: 'Prendi e bevi! perchè per amor mio sei par-

tito dal tuo paese e sei giunto a Gerusalemme cercando il favore di Dio tuo Signore'. Ciò dicendo, lo fece bere. Ed anche a me faccia bere del Sangue del suo diletto Figlio Gesù Cristo! Nei secoli dei secoli. Amen ».

Qui, dunque, un Etiope disputa con un Siriano (*Soryāwi*), sostenendo ciascuno l'eccellenza della sua ascesi. E Maria appare a dare all'Etiope un prodigioso segno della sua benevolenza, facendogli bere da un calice d'oro 'la bianca Acqua di Vita'.

Di altri miracolosi interventi in favore degli Etiopi nelle loro contese con le altre comunità gerosolimitane danno notizia ancora testi precedentemente editi: come quello dell'apparizione della Vergine all'Etiope nell'« Oratorio dei Latini » (*mesgādomu la-sabe'a Rom*) e cioè nello stabilimento dei Francescani al Monte Sion (¹); e le luci prodigiose sulle mani dell'Etiope nella cappella di S. Maria di Goltota (²); nel primo racconto come nel secondo, a decidere contese con altri Cristiani d'Oriente. Ritorna anche nel racconto qui sopra edito il motivo fondamentale del maggior merito dei pellegrini Etiopi per la lontananza del loro paese e le difficoltà del loro viaggio, motivo effettivamente corrispondente alla realtà storica.

La bianca 'Acqua di Vita' (*māya heywat*), che Maria dà a bere al suo fedele Etiope nel calice aurato è certo quella del noto passo dell'Apocalisse (XXI, 6: « Ego sitienti dabo de fonte aquae vitae gratis »).

2. Un miracolo dell'infanzia di Gesù ed il monastero del Battista a Maḥew

Il secondo testo si trova anche nello stesso codice di mia proprietà che ho sopra indicato con la lettera A; ma si legge anche nel codice della Biblioteca Universitaria di Upsala: Etiopico XI (della seconda metà del secolo XIX) (³); nei codici della Bibliothèque Nationale di Parigi: Eth. 60 (del XVIII secolo) e 62 (del secolo XVI); e D'Abbadie 165 (= Conti Rossini 52) (del XVIII secolo). Per l'edizione del testo ho seguito il codice A, dando le varianti di quello di Upsala (appresso indicato con U) e di quello parigino Eth. 60

(¹) *Miracoli di Maria*, p. 136-139.

(²) *Ibid.*, p. 129-136.

(³) *Due codici di Upsala*, p. 155, n. 7.

(appresso indicato con Z), del parigino Eth. 62 (Z²) e dal codice D'Abbadie 165 (DA).

ዘከመ : ታስተርኢ : በውስተ : ደብረ : ማጎው : ወትገብር : ተአ
ምራተ : ወመንክራተ¹ :: ወሀሎ² : በሀገረ³ : ኢየሩሳሌም : መንገለ :
ሄኖን : በቅሩብ : ሳሌም⁴ : በማዕድተ : ዮርዳኖስ : እንዘ⁵ : ህየ : ይነብ
ር⁶ : ደብር⁷ : ዘስሙ : ማጎው : ወየዓውድዎ⁸ : ጀአፍላግ : ይምን : ወ
ጽግመ⁹ :: ወእንተ¹⁰ : መልዕልቱህ¹¹ : ዓዘቅተ : ማይ¹² : ዘአውኃዛ¹³ :
እግዚእነ : አመ : ነበረ : ህየ¹⁴ : ሠሉሠ : መዋዕለ¹⁵ : ወሠሉሠ : ለያልየ :
ምስለ : ማርያም : እሙ¹⁶ : ወሰሎሜ : ወዮሴፍ¹⁷ : አመ : ጎዮ¹⁸ : እ
ምንጸ : ሄሮድስ¹⁹ : ወወደየ : እግዚእነ : በረከቶ²⁰ : ውስተ : ይእቲ²¹ :
ዓዘቅት²² : ወኮነ : ፈውስ : ለሕሙማን : ወለድውያን²³ : ለእለ²⁴ : ይጽ
ሕቁ : በአሚን : (Z. ለእለ : ይሰትዩ : ወይትሐፀቡ : እምኔሁ) :: ወዓዘ
ቅቱ : ቅዱስ²⁵ : ሀሎ : እስከ : ዮም : ያሕይዎሙ : ለድውያን : ወይፌ
ውሶሙ : ለሕሙማን²⁶ : ወይገብር²⁷ : ጸሐቆሙ : ለእለ : የኃሥሥም :

¹ A. ዘከመ *usque ad* መንክራተ] Z; Z²; U. om. ² Z; U. ወሀሎ] A. add. ጁ
³ A; U. በሀገረ] Z. om. ⁴ A; U. በቅሩብ : ሳሌም] Z. om. ⁵ A. እንዘ] U;
DA. እንተ; Z. om. ⁶ A; U. ህየ : ይነብር] Z. om. ⁷ A; Z. ደብር] U. om.
⁸ Z. ወየዓውድዎ] A; U; Z²; DA. እንተ : ዓውዱ. ⁹ A; U. ይምን : ወጽግመ]
Z. om. ¹⁰ A. ወእንተ] U. እንተ ¹¹ A. ወእንተ : መልዕልቱህ] Z. ወውስቲቱ
¹² A; U; Z. ማይ] U. add. ይነቅፅ ¹³ A. ዘአውኃዛ] U. ዘአውጽኦ Z. ዘእንቅፅ
¹⁴ A; U. ህየ] Z. ውስቲቱ ¹⁵ ሠሉሠ : መዋዕለ] DA. om. (sic) ¹⁶ A. ምስለ :
ማርያም : እሙ] U; Z². ምስለ : እግዚእነ : ቅድስት : ድንግል : በጀ : ማርያም :
እሙ Z. ምስለ : ወላዲቱ : እግዚእነ : ቅድስት : ድንግል : በክልኤ : ማርያም : ወ
ላዲት : አምላክ ¹⁷ A. ወሰሎሜ : ወዮሴፍ] U. ወምስለ : ሰሎሜ : ወዮሴፍ Z.
ወምስለ : ዮሴፍ : ወሰሎሜ ¹⁸ A; U. አመ : ጎዮ] Z; Z². እንዘ : ይጉይዩ ¹⁹ U;
Z. እምንጸ : ሄሮድስ] A; DA; Z². እምሄሮድስ ²⁰ Z. ወወደየ : እግዚእነ : በረ
ከቶ] A; DA. ወደየ : በረከቶ U; Z². ወደየ : እግዚእ : በረከቶ ²¹ A; U. ውስተ :
ይእቲ] Z. om. ²² A; Z. ዓዘቅት] U. add. ወአዘቅትስ : ቅዱስ ²³ A; U.
ለሕሙማን : ወሰድውያን] Z. ለድውያን : ወሰሐሎሙ : ሕሙማን; DA. ፈውሶ
ሙ : ለሕሙማን : ወሰድውያን; Z². ለሕሙማን : ወሰዱያን (sic) ²⁴ A. ለእለ]
U. add. ይነጽሑ : ለእለ ²⁵ A. ወዓዘቅቱ : ቅዱስ] U. ወአዘቅትስ Z. ወ... DA.
አዘቅቱ; Z². ወአዘቅት ²⁶ A; U. ያሕይዎሙ *usque ad* ለሕሙማን] Z. እን
ዘ : ይትገብር : ውስቲቱ : ተአምራተ : ወመንክራተ : ²⁷ A. ወይገብር] U. ይፌ
ጽሙ (sic; recte ይፌጽም)

በአሚን : ክርስቶስ²⁸ :: ዮሐንስ : ሀሎ²⁹ : ያስተርኢ : ውስተ : ይእ
ቲ : ደብር³⁰ : ለለኩሉ : ዓመት : አመ : ፲ወጀ : ለጎዳር³¹ : በዕለተ : በ
ዓሉ : ለሊቀ : መላእክት : ሚካኤል³² : ወይትናበብ : ምስለ : ሕዝብ :
ጎሩያን³³ : እስከ : ዮም :: ዝውእቱ³⁴ : እጎሁ : ለክርስቶስ : በሥጋ³⁵ ::
ወእግዝእትነ : ንጽሕት : ቅድስት : ማርያም³⁶ : ሀለወት³⁷ : ታስተርኢ :
ውስተ³⁸ : ውእቱ : መካን³⁹ : አመ⁴⁰ : ፳ወጀ : ለወርኃ : ጥር⁴¹ : ወት
ገብር⁴² : ተአምረ : ወመንክረ⁴³ : በህየ⁴⁴ :: ወሥውር⁴⁵ : እምአዕይንተ :
አረማውያን⁴⁶ : ወክሙት : ለሕዝብ : ክርስቲያን⁴⁷ :: አእግዝእትነ⁴⁸ :
ድንግል : በጀ⁴⁹ : በከመ : አስተርኢይኪ : በደብረ : ማጎው : ከማሁ :
አስተርኢዩነ : ለእግብርቲክ⁵⁰ : ለዓለመ : ዓለም⁵¹ : አሚን ::

²⁸ A. ወይገብር *usque ad* ክርስቶስ] Z. om. ²⁹ U. ዮሐንስ : ሀሎ] A;
Z²; DA. ወሀሎ : ዮሐንስ Z. ወዮሐንስ : ፍቅረ : እግዚእነ ³⁰ A. ውስተ : ይእቲ :
ደብር] U. ውስተ : ውእቱ : መካን : ደብር (sic); Z²; DA. ውስተ : ውእቱ : ደ
ብር Z. ገሃደ : ውስቲቱ ³¹ A; Z. ለጎዳር] U; Z²; DA. ለወርኃ : ጎዳር ³² A;
U. በዕለተ *usque ad* ሚካኤል] Z. በበዓለ : ቅዱስ : ሚካኤል : ሊቀ : መላእክት Z².
ለሚካኤል : ሊቀ : መላእክት ³³ A; U. ወይትናበብ *usque ad* ጎሩያን] Z. ወይ
ትናበብ (sic) : ምስለ : ጎሩያን : ሕዝብ ³⁴ ዝውእቱ] DA. ዝውእቱ (sic) ³⁵ A;
U. እስከ *usque ad* በሥጋ] Z. om. ³⁶ A. ወእግዝእትነ *usque ad* ማርያም] U;
Z; DA; Z². እግዝእትነ : ቅድስት : ድንግል : በጀ : ማርያም : ወላዲት : አምላክ
³⁷ ሀለወት] DA. ወሀለወት (sic) ³⁸ U. ውስተ] A. om. ³⁹ A; U. ሀለወት
usque ad መካን] Z. ታስተርኢ : ውስቲቱ : ገሃደ ⁴⁰ A; U. አመ] Z. om. ⁴¹ U.
፳ወጀ : ለወርኃ : ጥር] A; DA. ፲ወጀ : ለጥር Z. ለክሉ : ወርኃ : አመ : ፳ወአሚሩ
⁴² A; Z. ወትገብር] U. ወትገብረ (corrupte) ⁴³ A; U. ወመንክረ] Z. om.
⁴⁴ በህየ] DA. ህየ ⁴⁵ A. ወሥውር] U; Z; Z². add. ውእቱ : ደብር ⁴⁶ A; U.
እምአዕይንተ : አረማውያን] Z. ለአረሚ ⁴⁷ A; U. ለሕዝብ : ክርስቲያን] Z. ለክ
ርስቲያን; DA. ክርስቶስ ⁴⁸ A. አእግዝእትነ] U. add. ቅድስት ⁴⁹ A. በጀ]
U; Z². add. ማርያም : ወላዲት : አምላክ ⁵⁰ U. ከማሁ *usque ad* ለእግብርቲክ]
A. አስተርኢይኪ (sic) : ለገብርክ : ተክለ : ሐና — U. አእግዝእትነ *usque ad* ለእግ
ብርቲክ] Z. አእግዝእትነ : ጸሎትኪ : ወስእለትኪ : ወማህሉ : ለወልድኪ : የሀሉ : ም
ስለ : ገብርኪ : አሥራተ : ጽዮን; Z². አስተርኢይ : ሊተ : ለገብርኪ : መክፈልተ : ማር
ያም; DA. አስተርኢዩ (corrupte) ⁵¹ U; Z. ለዓለመ : ዓለም] A. om.

« Come Essa (Maria) appare nel santuario di Māhew e fa mi-
racoli e prodigi. C'era nella regione di Gerusalemme verso Hēnon,
nei pressi di Sālēm, sulla riva del Giordano, un santuario di nome
Māhew. Lo circondano due corsi d'acqua, a destra ed a sinistra. Ed,

al di sopra di esso (santuario), vi è un bacino d'acqua che fece scorrere Nostro Signore quando stette lì tre giorni e tre notti con Maria sua madre, Salomè e Giuseppe, allorchè fuggirono dal cospetto di Erode. Nostro Signore pose la sua benedizione in quel bacino, che è (così) diventato rimedio per gli ammalati e gli infermi, i quali invocano con fede (Z. ' che bevono e si lavano in esso '). Ed il santo bacino esiste sino ad oggi: guarisce gli infermi e sana gli ammalati e compie le suppliche di quelli che le richiedono nella fede di Cristo.

Inoltre Giovanni appare in quel santuario ogni anno il 12 di *hedār*, nel giorno della festa dell'Arcangelo S. Michele e parla con la gente eletta, sin oggi. Costui è il fratello carnale di Cristo. E Nostra Signora, la pura e santa Maria appare in quel luogo il 21 del mese di *terr* e fa miracoli e prodigi colà. E (ciò) è nascosto agli occhi degli infedeli ed è palese al popolo cristiano.

O Nostra Signora, doppiamente Vergine, come sei apparsa nel santuario di Māḥew, così appari a noi tuoi servi nei secoli dei secoli! Amen ».

Questo testo pone differenti problemi a chi voglia storicamente interpretarlo. Ne faremo breve elenco:

a) Il nome « Māḥew » non sembra identificabile facilmente. È possibile che nella trasmissione di un nome geografico, probabilmente arabo, della Palestina gli amanuensi degli scriptoria etiopici abbiano accettato alterazioni di grafia tali da rendere irriconoscibile l'originale. Ma sta di fatto che questa alterazione dovrebbe essere antica perchè tutti i codici da me sin ora esaminati hanno la stessa grafia: Māḥew.

Il nostro testo dà l'ubicazione di questo « santuario di Māḥew », il quale si troverebbe dunque: ' verso Hēnon, nei pressi di Sālēm, sulla riva del Giordano '. Ma tale ubicazione è letteralmente citazione del passo evangelico (IOH. III, 23) sulla località dove S. Giovanni Battista predicava e battezzava. Infatti, se il greco ha *ἐν Αἰὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλήμ*, *ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ*, l'etiopico ha inserito la precisazione ' sulla riva del Giordano ' (*ba-Hēnon ba-qeruba Sālēm ba-mā'dota Yordānos, esma botu heya bezuh māyāt*)⁽¹⁾. Chi scriveva il nostro documento ha quindi aggiunto al nome « Māḥew » un dato topografico che egli ha tolto senz'altro dal testo del Vangelo come

(1) *Wangēl Qeddus za-Egzi'ena wa-Madḥānina Iyasus Krestos*, Addis Abeba 1916 [etiopico = 1923/24], p. 421.

ricevuto nella Chiesa Etiopica; e, notiamolo, un dato riferentesi alla predicazione del Battista.

Guardiamo ora alla tradizione locale della Palestina. Questa, se non erro, non sembra aver oggi traccia di « Māḥew »; ma dà, invece, due differenti ubicazioni a Hēnon (*Αἰὼν*). Una tradizione, che appare più recente, identifica *Αἰὼν* del Vangelo con Bayt 'Aynūn, sita a 4 miglia a Nord Est di Hebron. Tale identificazione sembra assai dubbia⁽¹⁾. Un'altra tradizione, attestata sin dal IV secolo e quindi di accertata antichità, riporta *Αἰὼν* appunto nella valle del Giordano e la identifica con il gruppo di sorgenti presso il Tell Ridḡa, a 12 km. a Sud di Baysān. Questa ubicazione di *Αἰὼν* è in relazione con l'identificazione della Salem (della Genesi e quindi del citato passo del Vangelo) in quella stessa contrada; ed è apparsa la più probabile⁽²⁾.

La versione etiopica del passo del Vangelo con la precisazione *ba-mā'dota Yordānos* 'sulla riva del Giordano', riprodotta poi nel nostro testo, è dunque conforme alla seconda delle tradizioni sopra riferite. Il nostro racconto aggiunge ancora che nella località esisteva il santuario di Māḥew. Di un toponimo simile non pare vi sia oggi traccia in quella zona; ma chi volesse azzardarsi in ipotesi, forse avventate, potrebbe ricordare che appunto una delle sorgenti del gruppo presso il Tell Ridḡa ha il nome di 'Ayn ad-dayr ('Sorgente del monastero'), perchè nelle vicinanze, si vedono le rovine di un lungo edificio, forse antico monastero⁽³⁾.

(1) Cfr. F.-M. ABEL, *Le couvent arménien de Saint-Jean in Montana in Revue Biblique*, XXXVII, 1928, p. 588 (l'identificazione *Αἰὼν* = Bayt 'Aynūn è avvenuta « depuis une époque qu'il n'est pas facile de préciser »); F.-M. ABEL et A. BARROIS, *Sculptures du sud de la Judée in Revue Biblique*, XXXVIII, 1929, p. 582 (dove l'identificazione, fatta dalla tradizione locale, è detta « prétention sans fondement »); F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, vol. I, Parigi 1933, p. 453 (« Beït 'Ainūn avec son souvenir apocryphe de saint Jean-Baptiste »).

(2) F.-M. ABEL, *Exploration de la vallée du Jourdain in Revue Biblique*, N. S., X, 1913, p. 221-223 (concludendosi che « la localisation dans ces parages de l'Ænon évangélique et de la Salem de la Genèse demeure une hypothèse très admissible »); ID., *Géographie de la Palestine*, cit., vol. I, p. 447.

(3) Per la descrizione di 'Ayn ad-dayr cfr. F.-M. ABEL, *Exploration de la vallée du Jourdain*, cit., p. 222. Non sarebbe ancor più fantastico collegare il nome che il nostro testo etiopico dà al santuario, « Māḥew », con l'arabo *محو* 'condono'?

Una successiva visita a 'Ayn ad-dayr fu quella del P. D. Buzy (*Saint Jean-Baptiste. Études historiques et critiques*, Parigi 1922). Egli

b) La sorgente di Māhew, secondo il testo etiopico, ed i suoi prodigi sono collegati con la sosta che in quella località fece la Sacra Famiglia mentre fuggiva da Bethlemme durante la strage degli Innocenti, in compagnia di Salomè. La presenza di Salomè con la Sacra Famiglia durante la fuga è tradizione cristiana orientale, ben nota agli Etiopi già per la visione di Teofilo, Patriarca di Alessandria ⁽¹⁾, ed il racconto dell'altro Patriarca Alessandrino, Timoteo ⁽²⁾. Che poi la Sacra Famiglia prima di fuggire in Egitto abbia cercato scampo in Galilea (e quindi sia passata da Bethlemme per la valle

notò, presso la sorgente (*op. cit.*, p. 225) « des arasements byzantins en pierres de taille de moyen appareil, arasements qui, par endroits, s'élèvent à un mètre du sol et mesurent plus d'un mètre d'épaisseur », resti che egli spiega alternativamente come un « barrage destiné à endiguer la source » oppure « édifice ayant pour but de protéger la fontaine ». Questa seconda ipotesi ha ora nuova figura se si pensa alla tradizione, che l'etiopico ci attesta, dell'origine miracolosa della sorgente. Lo stesso Buzy, però, non riconobbe più sul *tell*, che pure ha conservato il nome di: ad-Dayr, le rovine alla superficie che il P. Abel aveva segnalato nel 1913. Su queste notizie del Buzy è essenzialmente fondato anche quanto su 'Ayn ad-dayr ha detto Dom H. Leclercq nell'art. (*Saint Jean-Baptiste* nel *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VII, 2 (1927), c. 2176-2178.

⁽¹⁾ Cfr. C. CONTI ROSSINI, *Il discorso sul monte Coscam attribuito a Teofilo di Alessandria nella versione etiopica* in *Rendiconti R. Accademia Lincei*, sc. mor., 1912, p. 453-454 (il riferimento a Salomè in Egitto con la Sacra Famiglia non è 'novità' inserita nell'etiopico, perchè si trova anche nella versione araba dell'omilia. Vedi M. GUIDI, *La omelia di Teofilo di Alessandria sul Monte Coscam nelle letterature orientali* in *Rendiconti R. Accademia Lincei*, sc. mor., 1917, p. 453, e *ibid.*, 1921, p. 287. Il testo siriano edito da Michelangelo Guidi ha una lacuna che comprende, fra l'altro, appunto il passo su Salomè).

⁽²⁾ E. A. W. BUDGE, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hannā*, Londra 1922, p. 84. È da notare, tuttavia, che, mentre l'omilia di Teofilo è giunta in Etiopia almeno nel secolo XIV, essendo già nel codice berlinese Or. fol. 117 (= Dillmann 66), che a quel secolo appartiene per generale consenso (cfr. anche C. CONTI ROSSINI, *op. cit.*, p. 399), questa di Timoteo sembra non si trovi in manoscritti anteriori al secolo XVIII. L'indicazione di C. Conti Rossini (*Manoscritti ed opere abissine in Europa* in *Rendiconti R. Accademia dei Lincei*, sc. mor., 1899, p. 612, s. v. *Dersān*) che l'omilia si troverebbe anche nel codice British Museum 692 = Wright 256, del secolo XV, sembra dovuta ad un equivoco, almeno a giudicare dalla descrizione che il Wright dà del manoscritto in questione (W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic MSS. in the British Museum*, Londra 1877, p. 164-166). Comunque l'omilia di Timoteo si riferisce esplicitamente a quella di Teofilo, che dunque è più antica (cfr. BUDGE, *op. cit.*, p. 100).

del Giordano) è dato che in Occidente fu già raccolto (dalla tradizione locale palestinese) almeno da Niccolò da Poggibonsi, il quale, nel 1347, a proposito del monastero greco di S. Nicola a Bethlemme parla della « persecuzione dello iniquo Erode, il quale fece uccidere i fanciulli di Bethlem per uccidere Iesù Cristo; ma la sua Madre stette nascosa ivi [a Bethlemme], infino a tanto che la fortuna passò, e indi celatamente se n'andò in Nazzareth, e da Nazzareth si fuggì in Egitto » ⁽¹⁾. In Etiopia resta il dubbio che un riferimento analogo alla fuga in Galilea si trovi nella citata omilia di Timoteo Patriarca di Alessandria, ma la traduzione del Budge, secondo la quale la Vergine Maria, durante la strage degli Innocenti, dice: « I went to the Galileans, who were my kinsfolk » ⁽²⁾, andrebbe verificata sui codici ⁽³⁾; ciò che ora non posso fare.

Comunque tale tradizione locale — e cioè la partenza della Sacra Famiglia dalla Galilea per la fuga in Egitto e non già direttamente da Bethlemme — è da tener distinta (per quanto forse inizialmente riconnessa) con la più antica questione dello spostamento della Sacra Famiglia dopo il Natale da Bethlemme in Galilea e poi di ritorno l'anno dopo dalla Galilea in Bethlemme, donde infine la fuga in Egitto ⁽⁴⁾: questione anticamente dibattuta.

c) Se la sorgente presso Māhew è collegata con un episodio della fuga da Erode, il santuario — nel nostro racconto — è il luogo di due ripetuti prodigi: l'apparizione annuale di S. Giovanni il 12 *hedār* e quella della Santa Vergine.

Sembra perciò che il monastero di Māhew, comunque lo si identifichi, fosse collegato con il culto di S. Giovanni. Ma anche qui si pone il problema di identificazione di questo Santo. Se ci atteniamo ai dati topografici, e quindi alla *Αἰών*, di cui abbiamo detto sopra,

⁽¹⁾ FRA NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltramare*, ed. B. BAGATTI, Gerusalemme 1945 (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, n. 2), p. 64.

⁽²⁾ BUDGE, *op. cit.*, p. 83.

⁽³⁾ Quelli del British Museum: Or. 604, 605, 606 (= Wright 216, 214, 217) e della Bibliothèque Nationale di Parigi: D'Abbadie 158 (= Conti Rossini 99).

⁽⁴⁾ Vedi EUSEBIO, *Quaestiones evangelicae ad Stephanum* in PG Migne, XXII, c. 933-936; e S. EPIFANIO, *Adversus haereses* in PG Migne, XLI, c. 903-906; e cfr. D. BALDI, *L'infanzia del Salvatore*, Roma 1925, p. 218. La questione sorge da LUC. II, 39: « Et ut perfecerunt omnia secundum legem Domini, reversi sunt in Galilaeam in civitatem suam Nazareth ».

si dovrebbe pensare al Battista. Se invece seguiamo la variante del codice parigino Eth. 60: 'Giovanni, il diletto del Signore' ⁽¹⁾, apparirebbe trattarsi dell'Evangelista. Ed infine più curiosa ancora è la variante del mio codice, di quello D'Abbadie; di Eth. 62 e di quello di Upsala che danno a Giovanni l'appellativo di 'fratello carnale di Cristo'.

Questa ultima variante corrisponde, mi pare, con la seconda su esposta: sembra si tratti ancora di S. Giovanni Evangelista e dipenda dalla identificazione di Giacomo e Giovanni figli di Zebedeo con i fratelli Giacomo e Giovanni di ACTA AP. XII, 2 («occidit autem Iacobum fratrem Iohannis gladio») e di questo Giacomo con i 'fratelli' di Gesù, dei quali in MATT. XIII, 55 (e passi corrispondenti). La distinzione tra Maria, madre di Giacomo e Giuseppe 'fratelli' del Signore e la madre dei figli di Zebedeo è netta in MATT. XXVII, 56, anche nel testo etiopico ricevuto del Vangelo ⁽²⁾. Non saprei perciò dire come la confusione sia mai sorta. Se essa fosse propria del solo etiopico si potrebbe, con una certa audacia, pensare ad un errore di lettura di LUC. XXIV, 10 (nell'etiopico, ricevuto: *wa-emmañtu-sa Märyām Magdalāwit wa-Yohannā wa-Märyām enta Yā'qob* ⁽³⁾), dove qualcuno può aver letto o scritto, spostando le parole *wa-Yohannā* e non comprendendo il femminile insolito in etiopico: 'Maria di Giacomo e di Giovanni'; ma sarebbe forse peccare di eccesso di ingegnosità.

Restano quindi le due sole differenti versioni: quella riferentesi a S. Giovanni Battista e quella dell'Evangelista. Questa dell'Evangelista ha in suo favore soltanto il codice parigino Eth. 60, dove la menzione del 'diletto del Signore' ha l'aspetto formale di una glossa inserita nel testo; e, beninteso, l'altra glossa (chè tale pur essa sembra) relativa al 'fratello carnale di Cristo', dovuta, come ora ho supposto, ad una confusione. L'ipotesi più probabile, a mio parere, è che la tradizione su Māḥew vada riportata a S. Giovanni Battista.

L'apparizione periodica annuale di S. Giovanni (Battista) a Māḥew avviene, secondo il nostro testo etiopico, il 12 del mese di *ḥedār*. Anche qui sorge un dubbio: se la data corrispondente a questa del calendario etiopico era già in Palestina collegata con la ricorrenza della festa di S. Michele in quel giorno, come è nella Chiesa Copta ed Etiopica, oppure se l'autore Etiope scrivendo della data del 12

⁽¹⁾ Cfr. sopra p. 37, nota 29.

⁽²⁾ *wa-emmañtu Märyām Magdalāwit wa-Märyām emma Yā'qob wa-emma la-Yosā wa-emma mu la-daḳiqa Zabdēwos* (cfr. *Wangēl Qeddus*, ed. cit., p. 193).

⁽³⁾ Cfr. *Wangēl Qeddus*, ed. cit., p. 395.

ḥedār abbia ricordato la festa di S. Michele della sua propria Chiesa in quel giorno. Comunque sia, non è da trascurare che gli Etiopi leggevano nel loro Sinassario ⁽¹⁾ e nelle 'Omilie di S. Michele' (*Dersāna Mikā'el*) ⁽²⁾ della loro letteratura che il 12 *ḥedār* si celebra l'apparizione di S. Michele a Giosuè avanti Gerico per l'annuncio della prossima caduta di quella città. E Gerico, nella valle del Giordano, non è lontana dalla *Αἰρών*, come è ubicata nel nostro testo.

d) A Māḥew appare anche periodicamente la Vergine Maria. Nel valutare questa notizia del nostro testo conviene ricordare che esso è inserito nelle collezioni di racconti del Libro dei Miracoli di Maria; e che non mancano esempi di aggiunte di 'racconti', per così dire, il cui scopo è quello di giustificare appunto l'inserzione di racconti pii, ritenuti particolarmente edificanti, nella serie del Libro dei Miracoli mariani ⁽³⁾.

Anche per l'apparizione di Maria le varianti dei codici sono significative. Troviamo, infatti, questa periodica apparizione fissata una volta all'anno il 21 del mese di *ṭerr* nel codice di Upsala; mentre il mio ms. e quello d'Abbadie hanno la data al 12 di *ṭerr*. Ho preferito nel testo di questa mia edizione la data dell'Upsalense perchè appunto il 21 *ṭerr* la Chiesa Etiopica (ed a data corrispondente quella Copta) celebrano il Transito della Vergine ⁽⁴⁾. Tuttavia, se invece la variante del mio ms. risultasse da ulteriori ricerche la più antica, avremmo qui un'altra riconnessione delle apparizioni a Māḥew col culto di S. Michele, perchè il 12 *ṭerr* la Chiesa Etiopica, nella sua festa mensile dell'Arcangelo, commemora l'apparizione di S. Michele a Giacobbe e la lotta con lui al tempo della partenza di Giacobbe dalla casa di Laban (GEN. XXXII, 24-29) ⁽⁵⁾. Il codice parigino Eth. 60, invece, pone l'apparizione al 21 di ciascun mese; e questa sembra più recente versione.

Quanto alla periodicità di prodigiose apparizioni nella tradizione delle Chiese Copta ed Etiopica, ricordo di averne parlato già al-

⁽¹⁾ E. A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. I, Cambridge 1928, p. 231-232.

⁽²⁾ Cfr., ad esempio, *Dersāna Mikā'el wa-Dersāna Rufā'el. Malke'a Mikā'el wa-malke'a Rufā'el*, Addis Abeba 1940 [etiopico = 1947/48], p. 36-37.

⁽³⁾ Cfr. ad esempio il 'racconto' del racconto della «bocca del Re», di cui ho fatto cenno in *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento* in *Memorie Accademia Lincei*, sc. mor., 1955, p. 119.

⁽⁴⁾ Cfr. I. GUIDI, *Vocabolario Amarico-Italiano*, Roma 1901, c. 867 (s. v. *falasa*); E. A. W. BUDGE, *The Book of the Saints*, cit., vol. II, p. 523-527.

⁽⁵⁾ *Dersāna Mikā'el*, cit., p. 74.

trove in connessione con simili riti locali, anche essi durati sino al XV secolo ⁽¹⁾.

e) Se le apparizioni di S. Giovanni (Battista) e della Vergine Maria sono ubicate dal nostro testo nel santuario o monastero di Māḥew, il prodigio di Gesù Bambino durante la fuga da Erode è rappresentato dalla sorgente che nutre il bacino d'acqua sovrastante il monastero, come abbiamo visto sopra ⁽²⁾. Abbiamo, quindi, accettando, almeno provvisoriamente, le varie conclusioni cui sono intanto giunto nel mio esame dei differenti lati di questo complicato problema storico:

1. Un monastero, denominato (nell'etiopico) Māḥew, dedicato a S. Giovanni Battista ed ubicato nella valle del Giordano, dove la tradizione poneva *Alwōn*, luogo della predicazione del Battista secondo il Vangelo.

2. Una sorgente, che dava luogo ad un bacino d'acqua nei pressi del predetto monastero: sorgente attribuita ad un prodigio compiuto da Gesù Bambino, mentre la Sacra Famiglia, durante la strage degli Innocenti, si rifugiava da Bethlemme in Galilea prima di fuggire in Egitto.

3. La periodica prodigiosa apparizione del Battista nel suo predetto monastero e della Vergine nello stesso luogo ⁽³⁾: apparizioni che la tradizione sembra connettere anche con festività in onore di S. Michele Arcangelo.

Si intende che queste conclusioni non sono da me esposte come soluzione della questione, ma piuttosto per definire gli esatti termini del problema che il nostro testo etiopico qui edito pone agli studiosi della storia medievale di questo settore della Palestina.

3. Il santuario della Vergine a Gethsemani nel giorno del Giudizio

Il terzo testo è da me qui edito, secondo il predetto codice di mia proprietà. Esso si legge anche nel codice della Biblioteca Giovardiana di Veroli da me descritto altrove ⁽³⁾; ma per questa mia edizione non ho potuto tener conto delle eventuali varianti.

⁽¹⁾ *Miracoli di Maria*, p. 197-199.

⁽²⁾ 'in quel luogo' (*westa we'etu makān*), senza che il testo specifichi meglio se l'apparizione si aveva alla sorgente prodigiosa oppure, come sembra preferibile intendere, nel monastero del Battista.

⁽³⁾ *Miracoli di Maria*, p. 27, n. 43.

Il documento si riferisce, come ora si vedrà, al santuario della Vergine a Gethsemani, ben noto e più volte descritto dai pellegrini occidentali.

(A. fol. 149v) ስምዑል : አክሳውያ : ዘንተ : ምሥጢር : ነገር : ወ መድምመ : ወመንከር : ዘነገሩን : አበዊን : ቅዱሳን : ዘረከብዎ : ጽሑፈ : በውስተ : መጽሐፈ : ቅዱሳን : ወቅዱሳት ። ወይቤሉ : አመ : ይ መጽእ : እግዚእን : በዳግም : ምጽአቱ : በዐቢይ : ስብሐት : ምስለ : መላእክት : ወኃይላት : በንፍሐተ : ቀርን : ወይትነሥኡ : ምውታን : ወይነብር : ዲበ : መንበር : ስብሐቲሁ : በውስተ : ደብረ : ጽዮን : ለ ኩንዮ : ኩሉ : ዓለም : ወትወርድ : ኢየሩሳሌም : [ዘ]ሰማያት : ምስለ : ኩሉሙ : ጸድቃን : አለ : ውስቴታ ። ወትትክል : ላዕለ : ደብረ : ጽዮን : ወላዕለ : ኢየሩሳሌም : በአንጻር : ደብረ : ዘይት : ወማእከለሙ : ዓቢይ : ወግር : ዕሙቅ : ፈድፋድ : ወይሰመይ : ሐቅለ : ዮሳፍጥ ። ወ ሀለወት : ህየ : ቤተ : ክርስቲያን : ዘተሰምየት : ወተሐንፀት : ላዕለ : መቃብሪሃ : ለእግዚእትን : ቅድስት : ድንግል : በ፪ : ማርያም : ወላዲተ : አምላክ : ወይቤሉ : በደኃሪት : ዕለት : ትከውን : ከመ : ሐመር : ወተዓድምሙ : ለኩሉሙ : ሕዝበ : ክርስቲያን : አለ : ገብሩ : በዐላ : ለእግዚእትን : ቅድስት : ድንግል : በ፪ : ማርያም : ወላዲተ : አምላክ : ወለእለ : መሐሩን : ነዳያን : ወምስኪናን : በስማ : ወታስተፌሥሐሙ : ምስሌሃ : በመንግሥተ : ሰማያት : ወታወርሶሙ : ሕይወተ : ዘለዓለም ። ወከማሁ : ያስተፋሥሐን : ወልድኪ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ወንሥኢን : አሥራተ : ምሕረት : በዕለተ : ሐተታ : ወቅስት : ለኩልን : ውሉደ : ጥ ምቀት : ለዓለመ : ዓለም : አሜን ።

«Ascoltate, o miei fratelli, questo mistero: discorso prodigioso e mirifico che ci dissero i nostri padri santi i quali lo trovarono scritto nel libro dei santi e delle sante. E dissero: Quando Nostro Signore verrà per la sua seconda venuta in grande gloria con gli Angeli e le Dominazioni al suonar delle buccine; e si leveranno i morti ed Egli sederà sul suo trono di gloria sul monte Sion per giudicare tutto il mondo: Scenderà allora la Gerusalemme celeste con tutti i santi che sono in essa e si stabilirà sul monte Sion e su Gerusalemme dirimpetto al Monte degli Ulivi. Tra di essi (monti: Sion e degli Ulivi) vi è una grande vallata, assai profonda, che ha nome: campo di Giosafat. Lì vi è una chiesa che è stata denominata e costruita sul se-

polcro di Nostra Signora la santa doppiamente Vergine, Maria, Madre di Dio. E dissero (i Padri): Nel giorno novissimo essa diventerà come una nave e tragherà tutto il popolo cristiano: quelli che celebrano la festa di Nostra Signora la santa doppiamente Vergine Maria, Madre di Dio e quelli che sono stati misericordiosi con noi, poveri e miseri, nel nome di Lei (Maria), li farà gioire con Lei (Maria) nel regno dei cieli e farà loro ereditare la vita eterna. E così ci faccia gioire il Tuo Figlio Gesù Cristo! E tu facci avere la ricompensa di clemenza nel Giorno della contestazione e della discolpa: a noi tutti, figli del Battesimo. Nei secoli dei secoli. Amen ».

Questo documento attesta, quindi, l'esistenza di una tradizione in Palestina, per la quale la chiesa della Vergine in Gethsemani si muterà in una nave, nel giorno del Giudizio, a portare in salvo i devoti di Maria. Questa tradizione così conservataci aveva, ovviamente, carattere locale ed era direttamente ricollegata con il santuario di Gethsemani e la frequenza in esso dei pellegrini di Terra Santa.

Gli Etiopi ebbero una cappella nel santuario di Gethsemani almeno dal 1422 sino alla prima diaspora della loro comunità gerosolimitana, documentataci dal 1522, esattamente un secolo dopo ⁽¹⁾. I diritti etiopici su quella cappella a Gethsemani sono poi nuovamente citati in itinerari della seconda metà del secolo XVII, senza che si possa ragionevolmente dire che essi diritti fossero allora effettivamente esercitati, data la condizione di grande carenza di uomini e di mezzi della comunità etiopica ricostituita, prossima allora, del resto, alla sua seconda diaspora ⁽²⁾, documentataci tra il 1668 ed il 1674. Comunque, il testo su edito si trova nel codice della Giovardiana ⁽³⁾, che fu finito di scrivere nel 1517 ed è quindi da ascrivere al primo periodo della presenza degli Etiopi a Gethsemani, perciò entro il secolo XV.

Alla stessa epoca vanno attribuiti gli altri due testi qui pubblicati, a mio parere: il secolo XV fu l'epoca della massima fioritura della comunità etiopica di Gerusalemme, all'incirca dal regno del negus Yeshaq a quello di Lebna Dengel. Soltanto allora sarebbe stata comprensibile una rivalità con i Giacobiti di Siria, come viene accennato nel nostro testo n. 1; e soltanto allora la partecipazione

⁽¹⁾ Cfr. *Etiopi in Palestina*, vol. I, p. 240; vol. II, p. 486-488; e per la prima diaspora, cfr. vol. I, p. 395.

⁽²⁾ *Etiopi in Palestina*, vol. II, p. 143-168.

⁽³⁾ *Miracoli di Maria*, p. 24.

etiopica ai pellegrinaggi al Giordano e lo sciamare della comunità degli Etiopi sino al Libano ed a Cipro avrebbero permesso la ricezione di una tradizione come quella su Māḥew del nostro testo n. 2 (e, d'altronde, tale testo n. 2 si legge, come ho detto, nel codice parigino Eth. 62, che è del secolo XVI). Abbiamo così questi documenti non solo per alcuni aspetti della vita degli Etiopi in Palestina nel secolo XV, ma particolarmente per attestare alcune tradizioni allora correnti in Palestina su alcuni luoghi di pellegrinaggio: e tutti sappiamo il valore che hanno le ricerche su queste tradizioni locali, spesso così conservatrici, della tormentata terra di Palestina e la varia e complessa influenza che la loro diffusione ha avuto in Oriente e nell'Occidente medievale.

ZUR DEUTUNG DES AUSDRUCKS "GNOSIS" IM "EVANGELIUM VERITATIS" (*)

Maria CRAMER — Münster/Westf.

Das Ev. Ver. gehört bekanntlich zu den viel besprochenen ⁽¹⁾ in koptischer Sprache erhaltenen, gnostischen Schriften, die um 1945 bei Chenoboskion (in der Gegend von Nag' Hammādi) in Oberägypten gefunden wurden. Der Urtext muss in griechischer Sprache vor 180 vorgelegen haben, weil Irenäus das Ev. Ver. in seinem «Traktat zur falschen Gnosis» erwähnt ⁽²⁾. Das koptische (subachmimische) Manuscript wird nach sprachlichen und paläographischen Indizien durch die Herausgeber um die Mitte des 4. Jh. datiert ⁽³⁾.

(*) *Evangelium Veritatis*. Codex Jung f. VIII^v-XVI^v (p. 16-32) f. XIX^r-XXII^r (p. 37-43), edd. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Zürich 1956. — Die zwei fehlenden Blätter (f. XVII u. XVIII = S. 33-36) befinden sich im Koptischen Museum von Alt-Kairo und wurden photographisch reproduziert in Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, I (Cairo 1956), Taf. 9, 10, 6, 5; vgl. *Revue de l'Histoire des Religions* 151 (1957) 269 (H.-Ch. Puech). Das Buch war mir nicht zugänglich. — Diese Blätter hat H.-M. Schenke in Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel: *Die fehlenden Seiten des sogenannten Evangeliums der Wahrheit*, in der *Theolog. Literaturzeitg.* 83 (1958) 497-500. — Abkürzung für *Evangelium Veritatis*, hier: Ev. Ver.

⁽¹⁾ C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Bero-linensis 8502*, Berlin 1955, S. 8, Anm. 1. Ausführliche Bibliographie in J.-E. Ménard, *La Littérature gnostique copte de Chénoboskion: Studia Montis Regii* 1 (Montréal 1958) 31-54. Füge hinzu: J. Leipoldt, *Das «Evangelium der Wahrheit»*, in *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957) 825-834; H.-Ch. Puech, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, in *Encyclopédie française* XIX (Paris 1957) 19.42.4-13; J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques. I. Introduction aux écrits gnostiques découverts à Khénoboskion*, Paris 1958; W. C. Till, *Bemerkungen zur Erstausgabe des «Evangelium veritatis»*, in *Orientalia* 27 (1958) 269-286. Abkürzung: Till.

⁽²⁾ Ev. Ver. S. XII. Siehe aber Leipoldt, a. a. O. S. 831, und unten S. 52, Anm. 1 u. 2.

⁽³⁾ Ev. Ver. S. X.

Seinem Inhalt nach wirkt das Ev. Ver. in der Gegenüberstellung mit gleichzeitigen und späteren gnostischen Schriften wie ein philosophischer Traktat, philosophisch nicht in dem Sinne, dass etwa eine systematische wissenschaftliche Abhandlung vorläge, es scheint sich vielmehr um eine in einem Zuge schriftlich fixierte Darstellung einer religiösen Schau zu handeln, deren Inhalt ein gnostisches Welt- und Menschenbild ist. Der Verfasser spricht in Gleichnissen und symbolhaft von dem Erlebnis des Erwachens aus einer gewissen Dumpfheit zu einer sehr klaren religiösen Selbstbewusstheit, von einem Wissen um eine innere Erfahrung, die die Sprache nur sehr inadäquat wiedergeben kann.

Das Wort «Gnosis» als Ausdruck dieser Erfahrung sucht man in dem koptischen Text vergeblich. Die deutsche Übersetzung verwendet das Wort «Gnosis» häufig für das koptische *caune* zuweilen wird aber auch *uue* mit «Gnosis» wiedergegeben. Die französische und englische Übersetzung gebrauchen «la gnose» und «knowledge». *caune*, vom altägyptischen *swn*, jemandem das Gesicht öffnen, jemanden anweisen, spät und Demotisch mit dem Auge als Determinativ geschrieben, wird aus dem Koptischen mit «wissen, kennen, erkennen» übersetzt. *uue* ist «wissen», es geht auf das altägyptische *m* zurück, gleich «wissen, erfahren, kennen lernen». Im Neu-ägyptischen erhält es auch das Auge als Determinativ.

Die Übersetzung dieser koptischen Ausdrücke mit *γνῶσις* dürfte berechtigt sein. Der Inhalt der Schrift und die gnostische Terminologie lassen wohl kaum einen Zweifel zu. Schwerer ist die viel diskutierte Frage zu beantworten, ob hier ein Werk Valentin's, oder eines seiner «Schüler» vorliegt ⁽¹⁾. Ein gewisser Zusammenhang mit der valentinianischen Gnosis scheint zu bestehen. Man sollte aber nicht ausser Acht lassen, dass der ganze Traktat sehr ursprünglich wirkt, und das Werk eines durchaus selbständig denkenden Geistes sein kann.

Zunächst bedarf das den folgenden Ausführungen zu Grunde liegende Weltbild einer ganz kurzen Erörterung. Es wird schon zu Beginn der Schrift angedeutet (S. 17/18). Der Vater hat das All hervorgebracht, es war in ihm und bedarf seiner, weil er die Vollendung des Alls ist. Das All, das sich aber durch das Wirken von *πλάνη* und

⁽¹⁾ Ev. Ver. S. XI-XIV. Vgl. auch Ménard, a. a. O. S. 42-45, Leipoldt, a. a. O. Sp. 831; Puech, a. a. O. S. 19.42.7-8; Schenke, a. a. O. Sp. 497, Anm. 1. Auch J. Doresse, a. a. O. S. 254-256, verhält sich zurückhaltend in bezug auf diesen Punkt.

erzeugt (31, 14/16). Nur die von der Hyle haben Jesus (den Vermittler der Gnosis) nicht erkannt, (31, 3/4), weil die *πλάνη* Gewalt hatte über die *ἔλη* (17, 14 ff.) und die *ἔλη* die Wahrheit (*†αἰτήριον*) nicht erkannte (17, 17). « Die feste Wahrheit ist unveränderlich, unerschütterlich und unendlich schön, aber die Verirrung verachtenswert (17, 25 ff.). « Jeder liebt die Wahrheit, denn sie ist der Mund des Vaters und seine Zunge der Heilige Geist, die (die Zunge) ihn mit der Wahrheit verbindet, mit dem Munde des Vaters durch seine Zunge, wenn er den Heiligen Geist empfängt » (26, 33-27, 4). Die dritte Conträrgruppe ist also die verachtenswerte Verirrung und die unveränderliche Wahrheit. « Im Vater » (und nach dem Vorhergehenden auch im Sohn sowie im Hl. Geist *πνεῦμα*) « ist die Vollendung des Alls. Es ist darum notwendig, dass das All zu ihm (dem Vater, der den Sohn und den Hl. Geist enthält) zurückkehrt » (21, 8/11). Das zum Vater sich zurückwendende All kann nur die Welt der Wesen der Mitte, der Menschen sein, denn sie haben sich durch *ἔλη* und *πλάνη* verwirren lassen und sich so vom Vater getrennt (S. 17). « Trennung aber ist Kälte. Deswegen kam Gott, er löste die Trennung auf und brachte die heisse Vollendung der Liebe, damit die Kälte nicht wieder entsteht, sondern die Einheit des vollkommenen Gedankens herrscht »⁽¹⁾. Auch der Vergleich der Gegenüberstellung von Arzt und Krankem dient zur Verdeutlichung des Zueinanderstehens von Mangel und Vollendung: « denn der Arzt eilt zu dem Ort, in dem ein Kranker sich befindet, weil es der Wille ist, der in ihm (dem Arzte) ist. Der, der einen Mangel hat aber, verbirgt sich nicht, denn er (der Arzt) besitzt das woran er (der Kranke) Mangel hat »⁽²⁾. Es handelt sich hier um bild- und symbolhafte Darstellungen des Erlangens gnostischer Erkenntnis, denn « wenn einer die Gnosis erhält, empfängt er das Seine und eignet es sich an » (21, 11/15). Aus dem Unwissenden und Mangelhaften wird jetzt ein Vollendeter, « denn wer unwissend ist, der ist mangelhaft, und es ist etwas Grosses das ihm mangelt, weil ihm mangelt, was ihn vollenden wird » (21, 14/18). Die Ausdrücke Vollendung und Mangel werden als gegensätzliche Elemente auch ersetzt durch die Worte Einheit und Fülle (als Vollendung), und Vielheit (als Mangel). Ebenfalls ist Mangel gleich Finsternis und Tod, Vollendung und Fülle gleich Licht und Leben. « Durch die Einheit wird jeder sich wieder empfangen. Durch Gnosis

⁽¹⁾ Vgl. Schenke, a. a. O. Sp. 499.

⁽²⁾ Vgl. Schenke, a. a. O. Sp. 500.

wird er sich reinigen von der Vielheit zur Einheit, indem er die Hyle in sich verschlingt wie eine Flamme, die Finsternis durch das Licht, den Tod durch das Leben » (25, 10/19).

Um zu Vollendung, Einheit, Licht und Leben zu gelangen « ziemt es uns also, dass wir an das All denken (Till S. 277), damit das Haus (der innere Mensch?) rein und still werde für die Einheit » (25, 21/24). Einheit und innere Ruhe stehen im Gegensatz zu Vielheit und Unruhe. « Die Ruhe im Vater » das ist die Ruhe (24, 20). « Sein (des Vaters) eigener Ort der Ruhe ist sein Pleroma », die Fülle alles dessen was er enthält ». Darum sind alle Sprösslinge (?) (*†η* Emanationen?) des Vaters Pleromata, und alle seine Emanationen haben ihre Wurzel in Ihm, der sie alle hat in sich wachsen lassen (41, 11/19) ... « Die Pleromata besitzen sein (des Vaters) Haupt, das ihnen zur Ruhe wird, und sie halten sich dort auf » (41, 27/31). Sie (die Pleromata) kennen keinen Tod, sondern im Ruhenden ruhen sie ... (42, 20/23). Zum Schluss, am Ende der Schrift, wird der Verfasser ganz persönlich und sagt: « Es ziemt mir nicht, nachdem ich mich am Orte der Ruhe dauernd niedergelassen habe (Till S. 282) noch anderes zu sagen » (42, 41-43, 1/2).

Durch das Herausarbeiten dieser zunächst fünf gegensätzlichen Begriffe, Conträrgruppen, oder auch Gegensatzpaare, wie man sie nennen kann, denn sie haben etwas Anschauliches und wirken wie Personen, die einander gegenüberstehen, dürfte vielleicht in etwa klar geworden sein, was man im Ev. Ver. unter Gnosis (*γνῶσις*, *γνῶσις*, *αἰτήριον*) verstehen kann. Demnach wäre die Gnosis des Vaters: ein sog. Wissen des Herzens (oder ein Wissen der Verständigen [32, 38/39]) im Gegensatz zu dem was der σοφός unter Wissen versteht (19, 21/22), als Wissen nicht im gnostischen, sondern im griechisch-weltlichen Sinne; sie wäre ein Zusichgekommen und Erwecktsein, eine intensive Selbstbewusstheit, oder Fähigkeit zur [Selbst]erkenntnis, der Klarheit des Lichtes vergleichbar, im Gegensatz zur Vergessenheit (Erkenntnisunfähigkeit), zum Schlaf, zum Traum und zu den Phantomen und Schatten der Nacht.

Gnosis ist die unveränderliche, unerschütterliche und unendlich schöne Wahrheit im Gegensatz zur verachtenswerten Verirrung; sie ist Vollendung, Fülle, Einheit, Licht und Leben, im Gegensatz zum Unvollendeten und Mangelhaften, zur Vielheit, zur Finsternis und zum Tod; sie ist die Ruhe im Vater im Gegensatz zur Unruhe, zum Streit und dem Verlorensein in dem Vielen, im Gegensatz zur Vielheit überhaupt.

Das wichtigste Merkmal echter Gnosis dürfte nach dem Text des Ev. Ver. in dem Zusichgekommen- und Erwecktsein, der intensiven Selbstbewusstheit und Erkenntnisfähigkeit liegen, die sich dem mitteilt, der die Gnosis empfangen hat. Es handelt sich hier um etwas sehr Subtiles, schwer Ausdrückbares, umso schwerer, als im koptischen Ev. Ver. wohl eine unvollkommene Übersetzung des gewiss hochwertigen Urtextes vorliegt.

Als sechste Gruppe könnte man noch die aufeinander bezogenen Ausdrücke Ruf und Antwort zur Klärung dessen, was man im Ev. Ver. unter Gnosis verstehen will, hinzufügen. Denn, wer in dieser Weise die Gnosis hat, wie es gerade dargestellt wurde, « dessen Name hat der Vater ausgesprochen » (21, 29). Wenn er (der die Gnosis empfangen hat) gerufen wird, hört er, und antwortet er, und wendet sich zu dem zurück, der ihn ruft, und er kehrt zu ihm zurück ... und er weiss, wie er gerufen ist. Indem er die Gnosis hat, tut er den Willen dessen, der ihn gerufen hat, ... empfängt er die Ruhe, (und) den eigenen Namen erhält er (22, 4/13). Dadurch macht der « Vater ... offenbar, wen er will, indem er ihm Gestalt und einen Namen gibt » (27, 27/29).

Hier werden, im Zusammenhang des Ganzen, die auf S. 38 stehenden Sätze bedeutungsvoll: « Der Name des Vaters ist der Sohn » (Zl. 6), ... « er hat den Namen, er hat den Sohn » (Zl. 14/15), ... « den Namen des Vaters nennt man nicht, doch er offenbart sich durch einen Sohn » (Zl. 21/23). Er, der Sohn ist der wahrhafte Name des Vaters, und vor allen Äonen erschaffen (Zl. 35). Jetzt taucht die Frage auf nach der Stellung Jesus des Christus (18, 16) im Ev. Ver. — S. 20, 18 ff. heisst es: Das All blieb verborgen, solange der Vater des Alls unsichtbar war. ... Darum ist Jesus erschienen, er hat dieses Buch (Ev. Ver.?) an sich genommen. Er wurde an ein Holz genagelt ... bis zum Tode erniedrigt, während das ewige Leben ihn bekleidet. Nach dem er ausgezogen hat die vergänglichen Fetzen, hat er die Unvergänglichkeit angezogen, etwas, das keiner ihm nehmen kann ». Er hat die Menschen über den Vater unterrichtet (30, 33), aber die von der Hyle haben ihn nicht erkannt (31, 3/4), « denn er ist gekommen in einem Fleisch des Gleichnisses **ΟΥΣΑΡΖ ΠΣΜΑΤ** (Till S. 277: wohl nur scheinbarem und nicht wirklich materiellem Fleisch), ohne dass etwas seinen (des Inkarnierten Gang) gehindert hätte (31, 4/7). Christi Dasein ist danach wohl nur doketisch zu verstehen.

Jesus ist auch die Kraft des Logos, gekommen aus dem Pleroma (**πλήρωμα**), das im Gedanken und Nus (**νοῦς**) des Vaters ist » (16, 34/37).

Jesus « befestigt das All, er erwählt es, und dazu nimmt er die Gestalt des Alls an. Er reinigt es, er bringt es zurück zum Vater, zur Mutter » (24, 3/7). Es wird zwischen Logos und Logoi unterschieden (34/4 ff.): « Jeder seiner (des Vaters) Logoi ist das Werk eines einzigen Willens, in der Offenbarung seines Logos. Während sie (die Logoi) in der Tiefe seines (des Vaters) Gedanken waren, hat der Logos, der als erster hervorgegangen ist, sie (die Logoi) geoffenbart, in Verbindung mit dem Nus (**νοῦς** = Vater?) ⁽¹⁾, der den einzigen Logos in schweigender Gnade ausspricht, und der Gedanke (**ΛΕΓΕΤΕ** Erinnerung?) genannt wurde, weil sie (die Logoi) in ihr (der Gnade) waren, bevor sie offenbar wurden » (37, 4-14). Denen, die nach der Gnosis verlangen, hat er, der Logos, « Gedanken und Weisheit gegeben, Erbarmen und Erlösung und den Geist (**πνεῦμα**) der Kraft aus der Unendlichkeit des Vaters und seiner Süßigkeit » (31, 16/20). Die Süsse des Vaters, die Kraft seines Namens und sein Ruheort ist sein Pleroma, zu dessen Verherrlichung der Sohn gekommen ist (41, Auswahl 1/14). Die Sprösslinge (Emanationen **††**) ⁽²⁾ sind die Pleromata, die ihre Wurzel im Vater haben (41, 14/18). Sie ruhen im Haupte des Vaters und haben teil an seinem Antlitz (41, 28/9 u. 33).

Im soeben genannten gnostischen Wortschatz des Ev. Ver. fehlt auch der Ausdruck Aion (**αἰών**) nicht. An zwei Stellen sind die Blätter zerstört (19, 1 und 23, 1), aber drei Mal blieb das Wort erhalten (23, 16; 27, 6/7; 38, 35): « Dies ist die Offenbarung des Vaters und seine Enthüllung an seine Aionen: er hat sein Verborgenes offenbart, er hat es erklärt. Denn, wer ist, der (überhaupt) ist (existiert), wenn nicht der Vater allein » (27, 5/9). Der ungewordene Vater hat ihn (den Sohn) für sich als Name erzeugt, bevor er die Aionen eingerichtet hat, damit der Name des Vaters über ihrem Haupte als Herr sei, der der wahrhafte Name ist, fest durch seine Hoheit und vollkommene Kraft » (38/33-39, 2).

Unter den Wesensmerkmalen dessen, was man im Ev. Ver. eventuell unter Gnosis verstehen will, wurde dem Titel und Inhalt des Werkes entsprechend auch die Wahrheit genannt, im Gegensatz zur Verirrung (S. 52). Spielt die Wahrheit in der Schrift wirklich eine solche Rolle, dass der Titel berechtigt erscheint? S. 16, 3 ist vom « Vater der Wahrheit » die Rede, der durch die Kraft des

⁽¹⁾ Vgl. Ev. Ver. S. 16, Zl. 36: Das Pleroma ist im Gedanken und Nus des Vaters. Hier ist Nus jedenfalls nicht dem Vater gleich zu setzen.

⁽²⁾ Vgl. oben S. 53.

Logos erkannt wird. Die Wahrheit wird als fest und unerschütterlich, unveränderlich und unendlich schön geschildert (17, 25 ff.). « Die Wahrhaftigen (wörtl. die zum Orte der Wahrheit Gehörigen) » werden gepriesen im Gegensatz zu den « Weisen nach ihren eigenen Herzen » (19, 26 und 23). « Die Gnosis des lebendigen Buches » 22, 38/9) « ist mit den Buchstaben der Wahrheit (23, 8/9) geschrieben, die man nur ausspricht, wenn man sie kennt, Buchstabe für Buchstabe ist vollkommene Wahrheit ... hat doch der Vater sie geschrieben, damit die Aionen durch seine Buchstaben zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen » (23, 9/18 Auswahl). Es ist auch vom « Auftreten der Wahrheit » die Rede (26, 27 ff.), « die von ihnen, den Vater in Wahrheit grüssenden Emanationen erkannt wird. Jeder liebt die Wahrheit, denn sie ist der Mund des Vaters » (26, 33/4). Die sog. « Kinder des Wissens des Herzens (die Verständigen) » (32, 38/9) sollen denen die Wahrheit mitteilen, die sie suchen » (32, 35/6). Die so der Wahrheit teilhaftig gewordenen leben in der « Seinsweise derer, die Oben sind » (Till S. 282: « das ist die Art derer, oder, so steht es um die, die [etwas] von Oben haben, von dieser unermesslichen Grösse ») (42, 11/14), sie « ruhen im Ruhenden » (42, 21/2) ... « sie kreisen nicht mehr um die Wahrheit, sondern sie selbst sind die Wahrheit » (42, 24/6). S. 43, am Schlusse des « Buches », wünscht der Verfasser, dass er am « Orte der Ruhe sein möge, um sich jederzeit dem Vater des Alls und den wahren Brüdern zu widmen ... Sie sind es, die sich in Wahrheit offenbaren, weil sie in diesem wahren und ewigen Leben sind ... » (43, 2/11 Auswahl). So ist die Wahrheit Anfang und Ende des Ev. Ver., und der Titel dürfte berechtigt sein.

MAXIMES RELATIVES À L'AMOUR POUR LES DIEUX

Étienne DRIOTON – Collège de France, Paris

On n'a pas jusqu'à présent prêté grande attention au rôle assigné à l'amour pour les dieux dans les anciens cultes égyptiens. On a surtout mis en lumière leur signification mythique et leur valeur magique.

Pourtant quelques indices auraient dû depuis longtemps faire soupçonner que l'affection envers la divinité était tenue pour essentielle dans l'ancienne religion égyptienne. C'était en particulier la locution *m ib mrr*, « avec un cœur aimant ». La onzième maxime de la Sagesse d'Anii l'emploie en prescrivant:

La demeure d'un dieu, c'est son abomination que les cris ⁽¹⁾. Prie donc avec un cœur aimant dont toutes les paroles soient secrètes ⁽²⁾.

La même expression se trouve aussi dans quelques dédicaces de monuments faites par des rois ou des particuliers à partir de la XVIII^e dynastie ⁽³⁾. Mais on n'y a jamais vu plus qu'une clause de style.

L'intérêt que l'on doit désormais porter aux maximes gravées à partir du Nouvel Empire sur les scarabées, dont l'établissement des règles de la cryptographie permet le déchiffrement, ouvre à ce sujet des perspectives nouvelles. Ces modestes inscriptions, répandues avec les scarabées dans toutes les classes de la société, ont le mérite de révéler la foi vivante du peuple, en dehors de toute adaptation liturgique qui la voilerait. Elles expriment d'un premier jet la religion vécue de leur époque.

Or les maximes relatives à l'amour pour les dieux sont parmi les plus fréquentes de cette sorte. Il faudrait un volume pour les éditer

⁽¹⁾ *shb.w* est à corriger en *sh.w*.

⁽²⁾ CHABAS, *Les maximes du scribe Ani*, Chalon-sur-Saône 1876, I, p. 91-92. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, p. 296.

⁽³⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (abrév.: *Wb*), II, p. 101, note 7, cite onze exemples de cette locution, dont le plus ancien se trouve dans l'inscription de la reine Hatchepsout relative aux obélisques de Karnak.

toutes et pour les interpréter. Contentons-nous comme introduction à une étude qui devra se faire un jour, de signaler comme point de départ les formes les plus caractéristiques sous lesquelles on les rencontre, en nous bornant à produire quelques exemples.

I. Formule normale

A. En clair

Certaines de ces formules, bien que rédigées en clair, rémoignent pourtant d'une certaine intention cryptographique par le brouillage de l'ordre des signes :

1	2	3	4

1. BRUNTON, *Matmar*, pl. LXIII, n° 96.
2. BRUNTON, *Matmar*, pl. LXIII, n° 95.
3. Inédit, ancienne Collection Farouk.
4. Collect. Lady Meux, nos 517 et 1662.

1			
<i>mrî</i>	<i>hnsu</i>	<i>mrî</i>	<i>s(w)</i>

« Khonsou aime celui qui l'aime ».

2			
<i>mrî</i>	<i>S.t</i>	<i>mrî</i>	<i>s(y)</i>

« Isis aime celui qui l'aime ».

3			
<i>mrî</i>	<i>Bss.tt</i>	<i>mrî</i>	<i>s(y)</i>

« Bastis aime celui qui l'aime ».

4			
<i>mrî</i>	<i>îmn-r'</i>	<i>mrî</i>	<i>s(w)</i>

« Amon-rê aime celui qui l'aime ».

B. En cryptographie.

5	6	7

5. Collect. Lady Meux, n° 589.

5. NEWBERRY, *Scarab-shaped Seals*, pl. X, n° 36620.

7. Collect. Lady Meux, n° 509.

5			
<i>mrî</i>	<i>îmn</i>	<i>mrî</i>	<i>s(w)</i>

« Amon aime celui qui l'aime ».

6			
<i>mrî</i>	<i>Psh.t</i>	<i>mrî</i>	<i>s(y)</i>

« Pakhet aime celui qui l'aime ».

7			
<i>mrî</i>	<i>îmn-r'</i>	<i>mrî</i>	<i>sw</i>

« Amon-rê aime celui qui l'aime ».


Valeurs cryptographiques :

= *îmn*, LORET, *Manuel de la langue égyptienne*, tableau, n° 503.

= *s*, par acrophonie d'un mot signifiant « ce qui lave », par exemple *sw'b* (Wb IV, 66, 1).

= *mr*, par rébus de *mr*, « douloureux », qui s'applique au feu (Wb II, 95, 8), mais qui peut qualifier les animaux dont la morsure ou la piqure sont cuisantes. Les autres animaux venimeux, on le verra plus loin, comme le scorpion (scarab. nos 8 et 9) et l'uréus, ont également en cryptographie la valeur de *mr*.

= *mr*, FIRCHOW, *Ägyptologische Studien*, p. 46, n° 5, par acrophonie de *mr.t* (Wb II, 107, 10), « œil (divin) ».

 = *s*, *Rev. d'Égyptologie*, I, p. 47, n° 149. C'est probablement par acrophonie de *sḏ* (Pyr. 1751 c), nom d'un conifère.

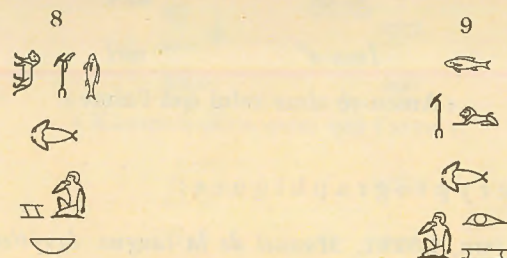
⊗ = *w*, variation matérielle de ⊙ = *w*, PIANKOFF-DRIOTON, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, p. 108, par acrophonie de *wbn*, « celui qui brille ».

C. Séries cryptographiques.

Il est curieux de relever, parmi les formules exprimées en cryptographie, des séries homogènes, différentes les unes des autres, mais constantes quand il s'agit de la même divinité, de qui elles sont venues en quelque sorte la spécialité.

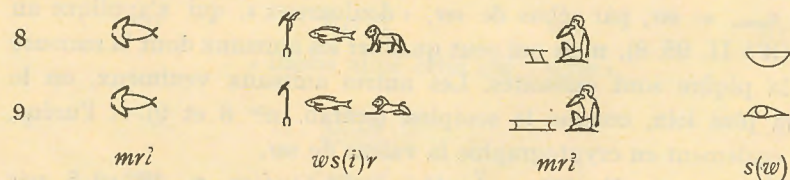
1. SÉRIE D'OSIRIS

La série d'Osiris est la plus aisément reconnaissable avec son sceptre, son lion, son scorpion et son poisson. En voici deux cas, empruntés l'un à la collection Timin, l'autre à la collection Grenfell:




8. Coll. Timin, pl. XII, n° 7.

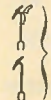
9. PETRIE, *Ancient Egypt*, 1916, p. 31, n° 115.






« Osiris aime celui qui l'aime ».


Valeurs cryptographiques:



 = *mr*, cf. scarab. n° 6, par acrophon. de *mr*, « le douloureux ».


 = *w*, par acroph. de *ws*.


 = *s*, *Rev. d'Égypt.* I (1933), p. 44, n° 105, par acroph. de *s*, nom de poisson (*Wb* III, 406, 12).


 = *r*, *Kémi* XIV (1957), p. 22, variation matérielle de .

 = *r*, BRUGSCH, *Hieroglyphische Grammatik*, p. 122, n° 138, par acroph. de *rw* (*Wb* II, 403, 8), « lion ».



 = *mr*, variat. matérielle de .

 = *i*, *Kémi* XIV (1957), p. 24, par rébus de *i*, « quelqu'un qui parle ».

 = *s*, par acroph. de *swḥ.t* (*Wb* IV, 74, 3), « écuelle ».

 = *s*, par acroph. de *sty* (*Wb* IV, 332, 5), « ce qui regarde ».

2. SÉRIE DE PTAH

La série de Ptah est d'un aspect différent, on pourrait dire plus classique. Elle se reconnaît au premier abord par la présence du nom de Ptah en clair, du groupe   dissocié ou non, et parfois de l'homme qui lève les bras vers le ciel. Cette série comporte les maximes:

« Ptah aime celui qui l'aime ».



« Ptah aime quiconque l'aime ».



« Ptah favorise celui qui l'aime ».

« Ptah favorise quiconque l'aime et quiconque le prie ».

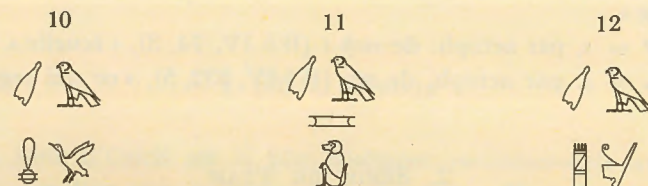
Elle a déjà fait l'objet d'une étude dans *Kémi* XIV (1957), p. 21-25, sous le titre: *Sentences memphites*, III, *Sentences sur l'amour de Ptah*.

3. SÉRIE

Une série encore plus fréquente est celle, généralement composée de quatre signes, qui comporte l'élément  . Ses exemplaires ont eu quelquefois l'honneur d'être publiés parmi les scarabées historiques

parce qu'on croyait y reconnaître le nom du roi Pimaï, de la XXII^e dynastie ⁽¹⁾. En fait le  n'est que l'équivalent de *m(r)i*, prononcé *maï*, comme en copte, dans la langue vulgaire de l'époque, et  on le verra, correspond à *s(w)*.

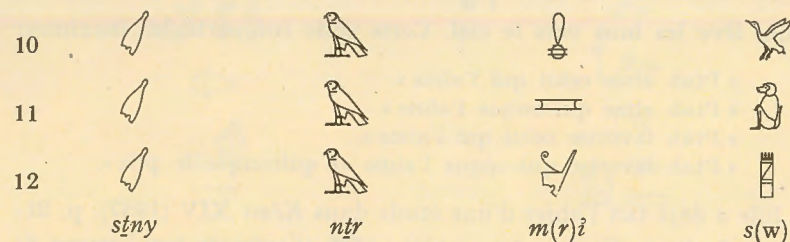
Les maximes de cette série diversifient plus que les autres les actions de la Divinité en faveur de ceux qui l'aiment. Non seulement celle-ci leur rend amour pour amour, mais, ce qui en est la conséquence, elle les favorise, elle les élève, elle les honore, elle les nourrit. Tout en faisant intervenir, comme les séries précédentes, les différents dieux du panthéon, cette catégorie se réfère plus fréquemment qu'elles au Dieu tout court, celui des Livres de Sagesse. En voici des exemples, avec des variantes utiles:



10. NEWBERRY, *Scarabs*, pl. XL, n° 9.

11. PETRIE, *Buttons and design Scarabs*, pl. XXVI (UIC 773).

12. Collect. Hilton Price, n° 3725.





« Dieu élève celui qui l'aime ».


⁽¹⁾ Par exemple HALL, *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc., in the British Museum*, Londres 1913, p. 245, n° 2453. L'idée n'est pas à rejeter *a priori*, car c'est un fait que, sous le Nouvel Empire, le choix des signes cryptographiques gravés sur les scarabées a été souvent inspiré par les cartouches des rois régnants.


Valeurs cryptographiques :


 = *stn*, par rébus de *stnw* (Wb IV, 359, 5), « couronne du Sud ».

 = *ntr*, BRUGSCH, *Hieroglyphische Grammatik*, p. 124, n° 212.

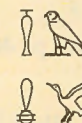
 = *m*, FAIRMAN, *ASAE* XLIII (1943), p. 241, n° 271 b, par acroph. de *mhw-s* (Wb II, 125, 1), « couronne du Nord ». Ici ce seul signe sert à écrire *m(r)i* (*maï*) en ne tenant pas compte des articulations faibles, comme c'est courant en cryptographie.

 = *s*, par acroph. de *shn* (Wb IV, 253, 12), « (l'oiseau) qui se pose ».

 = *s*, FAIRMAN, *ASAE* XLIII (1943), p. 222, n° 154 b, par acroph. de *sw* (Wb III, 415, 18), « le Magicien » par excellence, Thot.

 = *s*, par acroph. de *sbh.t* (Wb IV, 92, 1), « pylône ».

13

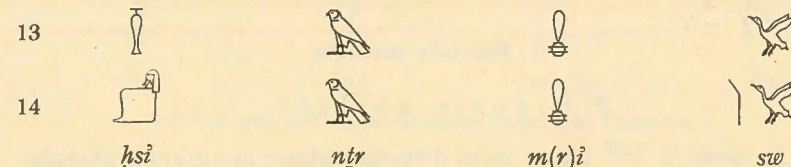


14




13. Inédit, Le Caire 78.549.

14. NEWBERRY, *Scarab-shaped Seals*, pl. VI, n° 36614.




« Dieu favorise celui qui l'aime ».

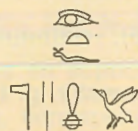
Valeurs cryptographiques :

 = *hsi*, par rébus de *hsy* (Wb III, 157, 1), « favorisé par l'attribution d'une statue(-bloc) dans un temple ».

| = *w*, *ASAE* XLIV (1944), p. 25, n° 14, par acroph. de *w*, « un ».

⁽¹⁾ Le boumerang  est inversé et il forme un monogramme avec le canard, qu'il atteint au cou par son bout supérieur.

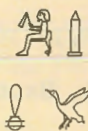
15



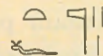
15. Collect. Fraser, pl. X, n° 441.

16. Inédit, Le Caire 76.340.

16



15

*mr(i)**it-ntr.w**m(r)i**s(w)*

« Le Père des dieux aime celui qui l'aime ».

16

*šps**imn**m(r)i**s(w)*

« Amon honore celui qui l'aime ».

Valeurs cryptographiques :

= *mr*, FIRCHOW, *Ägyptologische Studien*, p. 46, n° 5, par rébus de *mr.t* (*Wb* III, 107, 10), « œil (divin) ».

= *imn*, *Wb* I, 84, 17, sans doute par rébus de *i-mn(w)*, « ce qui dure ».

II. Formule modifiée

A. Graphie abrégée

La série qu'on vient d'étudier admet une graphie abrégée, en profitant pour le signe de la faculté de lecture redoublée dont on a signalé ailleurs ⁽¹⁾ l'emploi dans les inscriptions des scarabées.

Dans les formules de ce genre le verbe *m(r)i* exprimé par est à lire deux fois, comme s'il était mis en accolade, d'abord devant son sujet, puis devant son complément *sw*:

1.3 *m(r)i* } 2. N (tel dieu)
4. *sw*

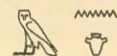
⁽¹⁾ *Rev. d'Égypt.*, XI (1957), p. 41-42.

Il est à noter que dans cette série la divinité mise en cause est souvent désignée par antonomase.

17



18



19



20



21



17. Collect. Timin, pl. XII, n° 32.

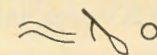
18. BRUNTON, *Matmar*, pl. LXII, n° 45.

19. Collect. Timin, pl. XII, n° 31.

20. Inédit, Le Caire 76.341.

21. PETRIE, *Buttons and design Scarabs*, pl. XXVI, UC 772.

17

*m(r)i**imn**[m(r)i]**s(w)*

« Amon aime celui qui l'aime ».

18

*m(r)i**imn**[m(r)i]**s(w)*

« Amon aime celui qui l'aime ».

19

*m(r)i**Wn**[m(r)i]**s(w)*

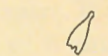
« Celui qui Est aime celui qui l'aime ».

20

*m(r)i**šps**[m(r)i]**s(w)*

« Celui qui est auguste aime celui qui l'aime ».

21

*m(r)i**stnw**[m(r)i]**s(w)*


« Celui qui est élevé aime celui qui l'aime ».


Valeurs cryptographiques :

o = *mr*, prunelle de l'œil, *pars pro toto* de = *mr*, cf. scarab. nos 7 et 15.

≈ = *i*, par acrophon. de *inh* (*Wb* I, 99, 1), « sourcil ».

⁽¹⁾ Le bouveron forme monogramme avec le canard.

 = *i*, *Rev. d'Égypt.* I (1933), p. 42, n° 84, par acroph. de *ib*, « cœur ».

 = *m*, par acroph. de *m'whw* (*Wb* II, 46, 14), « gouvernail ».

○ = *n*, *Rev. d'Égyptol.* I (1933), p. 38, n° 39, par acroph. de *nw* (*Wb* II, 218, 4), « ce qui voit », en parlant de la prune de l'œil.

B. Formule développée

Bien entendu cette formule de base peut recevoir, et en fait elle reçoit quelquefois, des développements de divers genres.

Un des plus fréquents est l'adjonction au second *mri* de l'adjectif *nb*, « tout, quiconque », qui explicite la valeur universelle déjà supposée par la version ordinaire:











« Ptah aime quiconque l'aime » ⁽¹⁾.

On trouve également des développements comme:

« Osiris aime tous ceux qui l'aiment et tous ceux qui le prient » ⁽²⁾.

« Ptah favorise tous ceux qui l'aiment et tous ceux qui le prient » ⁽³⁾.

L'adjonction la plus intéressante pour le sens est celle de l'adverbe *w*, « uniquement, seulement », qui précise la valeur absolue de la maxime. Elle se trouve aussi bien dans les versions cryptographiques que dans les textes en clair:

22	23
	
	
	
	
	











22. Collect. Lady Meux, n° 516.

23. Inédit, collect. Michaélidis, Le Caire.

⁽¹⁾ *Kémi* XIV (1957), p. 21, n° 28.


⁽²⁾ Inédit, collect. Tano, Le Caire.


⁽³⁾ *Kémi* XIV (1957), p. 23, n° 32.


22					
23					
	<i>mri</i>	<i>Imn-r</i>	<i>mri</i>	<i>sw</i>	<i>w</i>

« Amon-Rê aime seulement celui qui l'aime ».

Valeurs cryptographiques:

 = *Imn-r*. Cette valeur n'est pas connue par ailleurs, mais elle résulte ici de l'identité des formules.

 = *s*, par acroph. de *spd* (*Wb* IV, 108, 3), « ce qui est pointu ».

 = *w*, par acroph. de *ws* (*Wb* I, 370, 6), « ce qui mâche », (la dent).

Les maximes qu'on vient d'étudier le démontrent clairement: à un certain moment du moins de leur histoire, les anciens Égyptiens ont placé dans l'amour pour Dieu, ou pour les dieux, le fondement de leurs propres rapports avec la Divinité.

Il n'est pas impossible de préciser ce moment. Bien que la majorité des scarabées invoqués soient de provenance inconnue, et par conséquent datables seulement par leur style, ce qui reste assez aléatoire, un certain nombre d'entre eux ont été prélevés dans un contexte archéologique déterminé. Ce sont les n° 1, 2 et 18 de cette étude, ainsi qu'un autre presque identique au n° 10 ⁽¹⁾. Ils ont été découverts dans la partie de la nécropole de Matmar qui date de la XXII^e à la XXV^e dynasties. Un autre, le n° 14, a été attribué par Newberry à la XIX^e dynastie, et le n° 6 aux XIX^e-XX^e dynasties, avec un doute, mais il se peut que ces attributions, basées uniquement sur le style des objets, soient un peu trop hautes.

Retenons donc pour le plus vraisemblable que cette floraison de maximes relatives à l'amour pour les dieux date de la période qui a séparé Sésac I de Tanoutamon, autrement dit de 950 à 660 environ avant notre ère.

Fut-ce simplement l'écho tardif d'un enseignement déjà ancien de la piété égyptienne, comme le rapprochement avec l'expression

⁽¹⁾ BRUNTON, *Matmar*, Londres 1948, pl. LXII, n° 43.

m ib mrr, attestée dès la XVIII^e dynastie, autoriserait à le penser? Fut-ce au contraire une doctrine nouvelle, née d'une aspiration des âmes au milieu de l'insécurité des temps et destinée à rénover l'esprit des vieux cultes égyptiens, comme le fit vers le même moment la prédication prophétique dans la religion d'Israël?

On le saura peut-être un jour. En attendant qu'il suffise de signaler à l'attention des historiens de la religion égyptienne ce groupe de maximes inspirées par un sentiment mystique d'une indiscutable valeur.

EIN SUMERISCHER BRIEF AN DEN MONDGOTT

Adam FALKENSTEIN – Heidelberg.

Bekanntlich ist in der in sumerischer Sprache geschriebenen Literatur vor 1500 v. Chr. keine besondere Gattung für das private Gebet ausgebildet. Wir kennen zwar eine Anzahl von Gebeten, die in verschiedene literarische Gattungen eingefügt sind wie z. B. in die Bauhymne der Zylinderinschriften Gudeas von Lagaš, die aus altbabylonischer Zeit überlieferte Siegesinschrift Utuḫegals von Uruk oder in die epische und mythische Überlieferung. Gebete für den König sind häufig an den Schluss von Kultliedern der Gattung a-da-ab gestellt, und auch öffentliche Klagelieder wie die Klage um das zerstörte Ur können mit einem Gebet enden. Das Fehlen einer besonderen Gattung lässt aber die Einzelbelege literarisch recht verschieden gestaltet erscheinen ⁽¹⁾.

In gewissem Sinne einen Ersatz für die fehlende Gattung des Gebets stellen Briefe an Gottheiten dar, die uns mit einigen Exemplaren aus der altbabylonischen Zeit überliefert sind ⁽²⁾. Diese merkwürdige Art, die Verbindung mit den Göttern herzustellen, die auch in der akkadischen Überlieferung deutliche Spuren hinterlassen hat ⁽³⁾, mag ihren Ausgangspunkt von Bittbriefen an deifizierte Könige genommen haben, wie sie uns in Beispielen aus der altbabylonischen Zeit erhalten

⁽¹⁾ S. im Einzelnen R1A III s. v. Gebet (sumerische Überlieferung).

⁽²⁾ S. UMBS I² 94 = 134, dazu ein unveröffentlichtes Duplikat aus Ur (s. C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* 27³); übersetzt SAHG 218 f.; J. VAN DIJK, *Sagesse Suméro-Accadienne*, 14 ff. (an Nintinugga); TCL XVI 60 und SEM 74 (an Nininsina); TCL XVI 58 (an Nergal).

⁽³⁾ S. C. J. GADD, o. c. 27; 61 f.; J. VAN DIJK, o. c., 13 f.; G. DOSSIN, *Syria* XIX 126; A. L. OPPENHEIM, *JNES* XI 130 nach B. Landsberger zu ARM I 3. Das Gegenstück, ein Brief des Gottes Ninurta an einen Herrscher, wohl Assurbanipal, liegt nach J. Nougayrol, RA XXXVI 33 f. in BA V 657 Nr. XVIII (K. 2764) vor.

sind ⁽¹⁾. Texte dieser Art erfreuten sich offensichtlich in den damaligen Schreiberschulen grosser Beliebtheit, da einige Stücke in einer Mehrzahl von Abschriften vorliegen und Auszüge aus einem Brief an eine Gottheit in einer altbabylonischen Schülertafel ⁽²⁾ geboten sind. Sie dürften übrigens auch von Schreibern abgefasst worden sein, wie das in dem Falle des Briefes an Nergal TCL XVI 58 durch die Benennung der Absenderin als *mí-dub-sar* «Schreiberin» nahegelegt wird.

Eine Schreiberübung ist wohl auch die Tafel W 17259 w aus Uruk ⁽³⁾ mit einem Brief an den Mondgott Nanna. Dafür spricht einmal, dass der Text nur einen Teil des Briefes, den hymnischen Preis des Mondgottes, enthält, nicht aber das Gebet, das den zweiten Teil der Briefe an Götter ausmacht, weiter die Beifügung einer akkadischen Übersetzung. Diese ist hier ausführlicher als bei der Mehrzahl der altbabylonischen Texte, in denen meist nur einzelne Wörter und kürzere Abschnitte in akkadischer Sprache wiedergegeben sind. Aber auch hier sind einzelne Zeilen und Halbzeilen ohne Übersetzung gelassen (Z. 1; 2; 7; 10; 11).

Vom literarischen Standpunkt aus gesehen ist dieser Brief an Nanna nicht höherstehend, als es die übrigen Texte dieser Gattung sind. Da die Briefe an Götter Bittbriefe sind, versteht sich ohne weiteres, dass mit besonderem Nachdruck auf die Barmherzigkeit der Götter, ihre Geneigtheit, Gebete zu erhören, verwiesen wird. Zu den Wendungen, in denen der hymnische Preis des Mondgottes abgehandelt wird, finden sich verschiedentlich Parallelen in den anderen Briefen an Götter und, was wohl nicht ohne Interesse ist, in dem Einleitungsteil altbabylonischer Königsinschriften, soweit diese den Preis eines Gottes in ausgedehnter Weise vortragen. Beachtung verdient ferner die literarische Unsicherheit, die sich darin bekundet,

⁽¹⁾ S. ZA NF X 1-25; ein Bittgebet an den vergöttlichten Rimsin ist TCL XV 35.

⁽²⁾ BIN II 53.

⁽³⁾ Der Fundort dieser Tafel ist, wie schon in UVB X 19 angegeben, das 'altbabylonische Scherbenloch' im Südostausseingel von Fanna in den Planquadraten Pe/Qa XVI 4. Diese Stelle hat eine Anzahl literarischer Texte gebracht, unter anderem ein Stück der 2.-3. Tafel des Lehrgedichts *lugal ud melambi nirgal* (W 17259 v), ein Fragment von *Gilgameš* und *Huwawa* (W 17259 n), einige nicht näher zu bestimmende Texte in Emsal und zahlreiche linsenförmige Schülertexte, die deutlich darauf hinweisen, dass die Tafeln aus einer alten Schule stammen.

dass der Text im Anschluss an die Hymnenüberlieferung und gewiss auch in Anlehnung an die akkadischen Briefe von der durch die Form des sumerischen Briefes gebotenen Verwendung der 3. ps. mit Bezug auf Nanna zum Teil abgeht und den Gott direkt anredet (s. im Kommentar zu Z. 4 und Z. 8 bis zum Ende des Textes). Dasselbe ist bei dem Brief an einen vergöttlichten Herrscher ZA NF X 2, 6-8; weiter in UMBS I² 94, 8-9 = 134, 8-9 und SEM 74 zu beobachten. Durchgängig in der 2. ps. ist die Einführung des Absenders in der Formel *ir/gemé-zu na-ab-bé-a* «dies ist, was dein Sklave/deine Sklavin sagt» (ZA NF X 2, 9; TCL XVI 58, 18; 60, 13; UMBS I² 94, 10 = 134, 10-11) gegeben. Dies hat aber schon in den Briefen der 'Königskorrespondenz' aus der Zeit der Herrscher der III. Dynastie von Ur und von Išin (s. ZA NF XV 60, 3; PRAK II D 60,3; Or NS XXII Tf. XXXVIII-XXXIX u. ö.) seine Entsprechung.

^dnanna dumu-sag-^den-líl-lá šud_x(= KA×ŠU)-dè
[ki-ága-ra

ù-na-a-du₁₁

en it₄ dagal-búru men-an-uraš-a

a-na be-lim ša ší-it wa-ar-*hi*-šu ra-bi-iš šu-*pa*-ru-ru a-ge-e
ša-me-e ù er-še-tim

en-gal lú ti-ti ki-ága-me-en a-a-sag-gi₆-ga

be-lum ra-bu-ú ša a-wi-lam bu-lu-tú i-ra-mu a-bi ša-a[l-ma-a]t
ga-qa-<di>-im

5 lugal-šà-lá-sù si-ge₄-zu gaba mu-un-gar

a-na šar-ri-im re-me-ni-im xxx-am xxxxx-mu_{xxx}

dingir-ar_{huš}-sù šà-gur-ru a-ra-zu-e giš-tuku

a-na šarrim re-me-ni-im ta-a-a-ri-im še-mi te-ès-li-tim

ù-ne-dè-daḥ

nam-en-na šu-du₇ aga-zi gùr-ru-me-en

be-lu-tam šu-uk-lu-lu a-ga-am ki-nam na-šu-ú

mùš-me-_{huš} uktin(= SIG₇.ALAM)-ta nir-ra alam-

kù *hi*-li du₈-du₈

zi-mu ru-šu-tum bu-na-bat-tum ru-ba-tum la-num el-lum š[a
xxxxxx-d]u-ú

10 nam-maḥ-zu kur-kur-ra dul-la

me-lám-zu an-kù-ga šú-a

ša-me-e el-lu-tim sà-aḥ-*pu*

[n]í-gal-zu su-zi im-du₈-du₈

[xxxx]x ša-lu-ma-tam ma-lu

- [] kalam-e zà-dib
 [] i-na ma-tim šu-tu-uq
 [dutu-è-ta^du]tu-šú-e za-e maḥ-me-en
 [i-na ší-it ša-am-š]i ù e-re-eb [ša-am]-ši at-ta-ma ši-ra-a-ti
 15 [i]d-di-kum ša-me-e i-na qá-t[i-ka]
 [xx]xx an [m]a-ra-an-si an šu-zu-uš mu-un-gar
 [an-ki]-bi-ta lugal-bi za-e-me-en nam-bi i-tar-[r]e
 ša-me-e ù er-še-tam be-el-šu-nu at-ta-ma ši-ma-ti-šu-nu
 ta-ši-a-am

«Zu Nanna, dem Erstgeborenen Enlils, der das Gebet liebt, sprich,

zu dem Herrn, dessen Mondlicht weithin ausgebreitet ist, der Herrscherkappe Himmels (und) der Erde, —

grosser Herr, der es liebt, die Menschen am Leben zu erhalten, Vater der Schwarzköpfigen,

- 5 barmherziger König, dein
 barmherziger Gott, der sich besänftigt, der das Flehen erhört, —
 zu ihm sprich weiter:

Vollendet als Herr trägst du die rechte Herrscherkappe,
 mit schrecklichem Gesicht, fürstlicher Form, reiner Gestalt, mit
 allen Reizen angetan,

- 10 deine Grösse bedeckt alle Fremdländer,
 dein strahlender Glanz deckt den reinen Himmel zu,
 dein Leuchtglanz ist voll von gleissendem Licht,
 [.....], im Lande Sumer erhöht,
 [von Sonnenaufgang] bis Sonnenuntergang bist du der Grösste.
 15 [.....]..... hat dir den Himmel gegeben, hat den Himmel
 in deine Hand gelegt:

Herr von Himmel (und) Erde bist du, entscheidest ihr Geschick ».

1: dumu-sag-^den-lil-lá «Erstgeborener Enlils» ist häufiges Epitheton Nannas vor allem in den Königsinschriften; s. SAK 186 c, 1-3; UET I 50, 1-3; 102, 1-3; 120 1-2; 122, 1-3; 123, 1-3; 284-285, 1; 293, 7; 299 I 4-5. Dazu noch SRT 9, 76; CT XV 17, 5 (TU-mu-sag-); weitere Belege bei K. Tallqvist, StOr VII 123. Merkwürdiger Weise teilt Nanna dieses Epitheton mit Ninurta (StOr VII 123), Nergal (UET I 125, 1-3), später auch mit Lugalbanda und ^ddim₄-ki-ra-BAD-na (StOr VII 123).

Zu šud_x (= KA × ŠU) s. B. Landsberger, MSL II 57 zu Z. 329. Zur Konstruktion von ki-ága mit dem Lokativ-Terminativ bei

Wörtern der Sachklasse s. AnOr XXIX 122 mit Anm. 2 und unten zu Z. 4. Sachlich vgl. UET I 138, 7 nam-šita_x (= REC 316)-e ki-ága «(Ninšubur), die das Gebet liebt».

3: UD.^dNANNA mit Lesung it₄ = šit[arḥi], el[lu], eb[bu], na[mru] ŠL 381, 106 a-b nach V R 23 Rs. 32-35. Die Lesung it₄ ist gewiss aus iti (s. dazu Th. Jacobsen, ZA NF XVIII 123ⁿ) oder itu gekürzt, wie ŠL 52 ×, 3 ITU × BAD = itf, itú = šit[arḥu] zeigt. Altbabylonische Belege für UD.^dNANNA sind SRT 1 III 40-IV 1; 6 III 25-26 = 7, 36-37; SEM 1 II 12-13 = SRT 35 IV 4-5; OECT I 43 II 18; UMBS X⁴ 3 IV 18; ZA NF V 253 II 39; VS X 199 IV 17-18.

giš-ḥum-bi it₄ giri_x (= KA)-zal-àm

ab-ba ša-mu-na-ab-zalag-zalag-ge

«Seine (= des Schiffes der Nanše) Kabine ist wie das prächtige Mondlicht,

sie erleuchtet ihr das Meer »⁽¹⁾.

Eine Anzahl altbabylonischer Belege bietet das Wort in der Schreibung ITU.^dNANNA. So UMBS X² 2, 12

nin-mèn u₄ nu-zu ITU.^dNANNA nu-zu-mèn

«ich, die Herrin, kenne nicht das Sonnenlicht, kenne nicht das Mondlicht »,

wofür die Zusammengehörigkeit mit UD.^dNANNA durch den Parallelismus u₄: UD.^dNANNA in SHB 27, 18-21 erwiesen wird. Weitere Belege für ITU.^dNANNA sind VS II 65, 14-23; 26; 28-29.

Zu dagal-búru = rabīš šuparruru «das weithin ausgebreitet ist» s. ZA NF XVIII 59, 27 und 72, wo die Verbindungen a n-uraš-a dagal-búru «das über Himmel (und) Erde weithin ausgebreitet ist» belegt ist. Zu búru = šuparruru s. ŠL 11, 24 und ZA NF XV 322.

an-uraš, das hier durch die Übersetzung (agē) šamē u eršetim erklärt wird, ist zuletzt in ZA NF XVIII 72 f. behandelt.

4: Da ki-ága in Verbindung mit Wörtern der Sachklasse den Lokativ-Terminativ regiert (s. oben zu Z. 1), sollte lú ti-ti-la, lú ti-ti-le oder lú ti-ti-le-dè erwartet werden. Vgl. TCL XVI 60, 10 [arḥ]uš-sù lú ti-le-dè ki-ága «(Ninisina), die [Bar]mherzige, die es liebt, den Menschen am Leben zu erhalten »

⁽¹⁾ S. dazu CAD V 101 s.v. gišḥummu.

und weiter zu UMBS I² 94, 5 = 134, 5 das wohl nach unserer Stelle ergänzt werden kann, unten zu Z. 5.

Der sumerische Text verlässt in dieser Zeile und von Z. 8 bis zum Schluss das durch *ù-na-a-du* «sprich zu ihm!» und *ù-ne-dè-daḥ* «sprich zu ihm weiter!» in Z. 2 und 7 gewährte Schema des sumerischen Briefes, dem zufolge der Adressat in der 3. ps. zu erscheinen hat, während die 2. ps. für den fiktiven Boten als den Übermittler der Botschaft vorbehalten sein muss, und geht zur Anrede des Gottes über. S. dazu oben S. . Die akkadische Übersetzung folgt dem, indem sie die in Z. 3 und wieder in Z. 5-6 gegebene dativische Rektion verlässt. Beachtung verdient noch, dass sie die Reduplikation des Verbuns nicht bezeichnet.

Die akkadische Wiedergabe von *sag-gi₆-ga* ist zum Teil verschrieben. Zum Nebeneinander von *ga-* und *-qa-* in *qaqqadim* vgl. *ka-qa-di-ši-na* in ARM I 8, 31 und ähnliche Schreibungen in altbabylonischer und kassitischer Zeit; dazu ARMT XV 39' und W. von Soden, AnOr XXVII 32.

5: *ša-lá-sù* = *rēmenū* [ŠL 384, 203 a; SG1 250; TCL XVI 58, 8 (Brief an Nergal) *ša-lá'-sù ma-da ḥl-la ur-sag šu-gar-gi₄-uru^{ki}-na'* «Barmherziger, der im Lande erhoben ist, Held, der seine Stadt rächt»; UMBS I² 94, 5 = 134, 5-7 (Brief an Nintinugga) *nin-ša-ne-ša₄ lú ti-ti-l[e[?] ki-ága]* *ša-gur-ru ša-lá-sù a-ra-[zu-e]* *giš-tuku-mu-úr* «meiner Herrin des Flehens, die es [liebt], die Menschen am Leben zu erhalten, die sich besänftigt, der Barmherzigen, die das Geb[et] erhört»; *nin-ša-lá-sú* ist Epitheton der Ninebala in JCS I 268, 2; *dingir-ša-lá-sù* des *šà-zu* (J. Menant, Recherches sur la glyptique orientale II 141 fig. 135; zitiert von J. Krausz, Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinder-Legenden 80). S. noch UMBS X² 8 I 5 (Baba); STVC 73 Rs. 23 (Nergal); TCL XV 25, 16 (Ningizzida); vgl. weiter CAD IV 184 s.v. *epēqu*, wo zu *ša-lá-SU* die Glosse *ša-lu-s[i-ir]* gebucht ist, und gleichbedeutendes *ša-lá-tuku* in UMBS X² 14, 8 (Baba) und den altsumerischen Personennamen *lugal-ša-lá-tuku*, *nin-ša-lá-tuku* in STH I S. 24; 29.

si-ge₄-zu gaba mu-un-gar, dessen akkadische Wiedergabe leider fast ganz zerstört ist, kann ich nicht deuten. Da *-ge₁-* wohl nur graphische Variante zu *-ge-* ist, liegt wohl das Verbum *si(g)* vor.

6: Beachte die idiomatische Übersetzung von *dingir* durch *šarrum*, die in ŠL 13, 6 = Br. 439 wenigstens eine lexikalische Bestätigung findet.

arḥuš-sù = *rēmenū* ŠL 271, 8 ist mit Bezug auf eine männliche Gottheit, da *arḥuš* = *rēmu* «Mutterleib», merkwürdig, es ist aber mit Bezug auf Asalluḫi = Marduk in IV R 29 Nr. 1, 21-22a und 9 b bezeugt, wo es wie hier in der Nachbarschaft von *ša-lá-sù* steht. Auf eine Göttin bezieht sich *arḥuš* in TCL XVI 75, 8-9 *ka-ša-an-i-si-na ama-ar-ḥu-ša* *ama-ar-ḥu-ša-kur-ku-ra-mé-en* «Herrin von Isin, Mutter, Mutterleib, Mutter, Mutterleib aller Länder bin ich» und *arḥuš-sù* in UET I 140, 12 *dingir-arḥuš-sù-lú-ní-te-gá-na* «(Ninsi'anna), der Göttin, die dem Menschen, der sie fürchtet, barmherzig ist»; zu TCL XVI 60, 10 s. oben zu Z. 4; s. noch *arḥuš-sù* in UMBS X² 14, 8 (Baba) und gleichbedeutendes *arḥuš-tuku* in VA 5950 I 29 (Ašimbabbar).

Zu *ša-gur-ru* = *tajjāru* s. UMBS I² 94, 5 = 134, 5-7, das oben zu Z. 5 zitiert ist.

Zu *a-ra-zu-e giš-tuku* = *šēmi testitum* s. SAK 212 c I 4 = UET I 131, 4 *nam-šita_x* (= REC 316) *a-ra-zu-e giš-tuku* «(Nanna), der Gebet (und) Flehen erhört»; UET I 300, 12 *šu-šud_x* (= KA X ŠU) *a-ra-zu giš-tuku* «(Nanna-Ašimbabbar), der Gebet (und) Flehen erhört»; ähnlich JCS I 268, 4 (Ninebala); OECT I 17 I 14 (Ninebala); TCL XVI 60, 11 *a-[r]a'-zu giš-tuku nin-mu-ra* «(Nininsina), die das Flehen erhört, meiner Herrin». Zur Verbindung von *giš-tuku* mit dem Lokativ-Terminativ, die schon für die altsumerische Sprache durch die Statuen-Inschrift IM 5572 II 2 *šud_x-dè giš-tuku* bezeugt ist, s. AnOr XXIX 120 mit Anm. 8. Der Lokativ ist in SRT 6 IV 25 = 7, 73 verwandt.

7: Zu *ù-ne-dè-daḥ* < **u-(i-) na-(b-)da-e-daḥ* «wenn du weiter zu ihm mit diesem (-b-da-) sprichst» s. ZA NF X 11 ff.

8: Von hier ab ist das Gebet durchweg in der 2. ps. gegeben. *nam-en-na šu-du*, «der, dem die en-schaft vollkommen gemacht ist», «der als en vollkommen ist». Ob hier *aga-zi* = *agūm kīnum* «die rechte Herrscherkappe» als Abzeichen des en zu verstehen ist wie in den zu Sumerische Götterlieder I 96 zu Z. 15-16 zitierten Belegen, ist fraglich.

L'ASPECT LEXICAL DE LA PHRASE ARABE CLASSIQUE

Henri FLEISCH – Beyrouth

Les linguistes, dans leurs travaux, mettent maintenant en lumière l'aspect lexical de toute phrase de langage: «...le contenu sémantique des phrases ne représente jamais purement et simplement l'association des sens de ses composants, mais bien une entité nouvelle». Ainsi s'exprime J. Perrot, p. 72, dans une étude où il discute les divisions de la langue: *Morphologie, syntaxe, lexique* (Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris, XI, années 1952-1953, Paris, 1954, p. 63-74) ⁽¹⁾.

Cette entité nouvelle est la phrase même considérée comme un tout, comme un mot virtuel plus ou moins réalisé. Cette réalisation peut être peu sensible, peu marquée, mais n'est jamais nulle; à l'opposé elle peut prédominer et la phrase devient une véritable unité lexicale (un nom composé), par exemple: «Ne craignez pas les qu'en dira-t-on» où «qu'en dira-t-on?» (phrase interrogative) est devenu un véritable substantif précédé de l'article. Ceci peut se résumer par cette formule: toute phrase possède une face lexicale spécifique; autrement dit: dans toute phrase, il y a lieu de distinguer, d'une part l'énonciation qu'elle apporte et qui se suffit à elle-même, d'autre part la désignation (selon l'expression des linguistes), soit son aptitude à devenir elle-même un mot autonome, une unité du langage.

On avait déjà remarqué que des éléments composants de la phrase pouvaient se figer et être pris substantivement, par exemple: «les quand, les qui, les quoi pleuvent de tous les côtés de la salle» ou «ce n'est après tout qu'un vulgaire m'as-tu vu» (cités, F. Brunot, *La pensée et la langue*, 3^e éd., 1936, p. 52), ou bien

⁽¹⁾ Voir en particulier pour le sujet présent les pages 71-72, où l'on remarquera la citation de A. H. GARDINER, *The Theory of Speech and Language*, 2^e éd., Oxford, 1931, p. 30-31.

des expressions comme: un boute-en-train, un sans le sou, un va nu-pieds; mais on n'avait pas encore assez remarqué que toute phrase possède une face lexicale. En arabe classique la lexicalité de la phrase est particulièrement marquée, le but de cet article est de mettre ceci en lumière.

Il faut d'abord remarquer l'union étroite qu'établit l'arabe entre les mots composant la phrase. Elle apparaît matériellement dans le phénomène de la «liaison», du *waṣl* en terme arabe, et dans les nombreuses assimilations qui se produisent entre la finale d'un mot et l'initiale du suivant.

Le *waṣl* a été étudié avec soin par les grammairiens arabes ⁽¹⁾; ils ont précisé les mots à lier et la voyelle (*haraka*) utilisée à cet effet. La liaison est devenue nécessaire en de nombreux cas par le fait suivant: en arabe, une syllabe ne peut commencer que par une consonne et une seule; un groupe consonantique initial, comme par exemple *qt, lb* dans *qtul, lbas*, est exclu. A l'initiale absolue, on a recours à une voyelle prothétique soutenue par un *hamza*, on dit: *'uqtul, 'ilbas*. En contexte la voyelle finale du mot précédent sert à disjoindre le groupe consonantique: *qāla-qtul, qāla-lbas* «il dit: tue», «il dit: mets» (ce vêtement). Si le mot précédent se termine par une consonne, il faut ajouter une voyelle; les grammairiens arabes ont donné toute précision à ce sujet, mais il n'y a pas lieu d'entrer ici dans ces détails. Les deux impératifs **qtul *lbas* réunis après le verbe *qāla* fourniront un exemple, on dit: *qāla-qtul-i-lbas*, en graphie arabe: قَالَ أَقْتُلْ أَلْبَسْ, avec *hamzat al-waṣl* pour indiquer la liaison. Les mots à groupe consonantique initial qui doivent être liés en contexte sont les suivants:

les impératifs de la 1^{ère} Forme: *uqtul iqtal*, par exemple: *uqtul, ilbas* donnés plus haut, *iḡlis* «assieds-toi» ⁽²⁾;

⁽¹⁾ SĪBĀWAYHI, ch. 484-489, II, p. 494-302 (éd. de Paris); AZ-ZAMAḤSARĪ, *Mufaṣṣal*, §§ 664, 666 (2^e éd. de J. P. BROCH) et le *Commentaire* d'IBN YA'ĪṢ, p. 1323-1325, p. 1326-1327 (éd. de G. JAHN), RAḤĪ AD-DĪN AL-ASTARĀBĀDĪ, *Ṣarḥ aṣ-Ṣāfiya*, II, p. 250-268 (éd. du Caire) par MUḤ. NŪR AL-ḤASAN, MUḤ. AZ-ZAFZĀF, MUḤ. MUḤYĪ AD-DĪN 'ABD AL-ḤAMĪD, *Ṣarḥ al-Kāfiya*, II, p. 122 (éd. de Constantinople, 1311 h.) — WRIGHT, *Arabic Gr.*, I, p. 19-24 (3^e éd.). Le *Mufaṣṣal* sera désigné par l'abréviation: *Muf.*, et le *Ṣarḥ aṣ-Ṣāfiya* par: *Ṣ. Ṣ.*

⁽²⁾ Le *hamza* initial du mot dans un commencement absolu a été écrit plus haut, pour indiquer ce qui était prononcé; désormais, il sera omis afin de signaler son caractère adventice.

l'accompli, l'impératif, l'infinitif des Formes: *inqatala*, *iqtatalla*, *iqtalla*, *istaqtala*, *iqtālla*, *iqtaṭṭala*, *iqtaṭṭala* pour le verbe trilitère, *iqtanlala*, *iqtalalla* pour le verbe quadrilitère; en toutes ces formes pour l'accompli, et à l'actif et au passif ⁽¹⁾, quand celui-ci est possible;

dans les noms: *ibn* « fils » et le f. *ibnat* « fille », *itnāni* « deux » et le f. *itnatāni*, *imru'* « homme » et le f. *imra'at* « femme », *ism* « nom », *ist* « postérieur, derrière ». Mis à part le dernier, le coefficient d'emploi est grand pour ces noms.

Si la langue arabe avait voulu éviter les liaisons que lui imposaient tous ces mots à groupe consonantique initial, ce lui était chose facile par la simple conservation du *hamza* du mot en commencement absolu. Elle n'en a rien fait; bien plus elle s'est constitué un article *al-* qui demande lui aussi la liaison, lequel article se répète devant l'adjectif épithète avec la même obligation: *ar-raḡulu-lḡasanu* « le bel homme ». Par ailleurs *al-*, entrant dans la composition du pronom-adjectif relatif ⁽²⁾: *alladī allatī*, une pièce importante du système morphologique a entraîné elle aussi la liaison. On peut trouver ainsi des phrases où tous les mots sont à lier ⁽³⁾: « le bel homme que j'ai attendu est venu », peut se dire: *ḡā'a-rraḡulu-lḡasanu-lladī-ntazar-tu-hū* ⁽⁴⁾; en graphie arabe: جَاءَ الرَّجُلُ الْحَسَنُ الَّذِي أَنْتَظَرْتُهُ. Une telle phrase apparaît matériellement comme un long mot, belle représentation de sa lexicalité. On pourrait objecter que cette liaison totale est un cas extrême, mais il reste que la liaison est fréquente à l'intérieur de la phrase arabe et se présente comme une de ses caractéristiques ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Dans nos *Études sur le verbe arabe* (Mélanges Massignon, II, p. 157, Inst. Fr. Damas, 1957) *agentif* et *maḡhūl* ont été proposés au lieu de *actif* et *passif*. Ces derniers sont conservés ici pour ne pas dérouter le lecteur.

⁽²⁾ Également dans le nom divin *Allāh*: *qāla-llāhu* « Allah a dit ».

⁽³⁾ Par exemple: Coran XXIII 117/116, *fa-ta'ālā-llāhu-lmaliku-haqqu*, « Exalté soit Allah, le Roi, la Vérité » (trad. Blachère). Ainsi sera-t-il renvoyé à la traduction de R. BLACHÈRE dans son ouvrage: *Le Coran*, traduction selon un essai de reclassement des sourates, 3 vol., Paris, 1947, 1949, 1951.

⁽⁴⁾ Les nécessités typographiques obligent à transcrire l'interdentale sonore vélarisée *ḡ* par *z*. Une fois *z* représentera la siffante sonore vélarisée; ceci sera signalé, note 2, p. 85.

⁽⁵⁾ Malgré ces liaisons la distinction des mots reste facilement visible à cause des voyelles de flexion, variables, dans les déclinaisons des noms et la conjugaison verbale (inaccompli). Il y a ainsi un contraste d'une

Un autre indice du goût de cet idiome pour l'étroite union des mots à l'intérieur de la phrase est constitué par l'existence des nombreuses assimilations qui interviennent entre la finale d'un mot et l'initiale du suivant. Ces assimilations, il faut bien le remarquer, font partie du langage distingué des Arabes *fuṣṣaḥā'*. Elles sont employées notamment dans la récitation coranique et nous les connaissons par les nombreux auteurs qui ont traité des *qirā'āt* du Coran ⁽¹⁾. Les grammairiens arabes ⁽²⁾ ont exposé aussi ces assimilations avec détail dans leurs chapitres sur l'*idḡām*.

Dans la rencontre de deux mots dans une phrase, il y a lieu de distinguer:

a) la consonne finale du premier est identique à la consonne initiale du second et cette consonne finale est sans voyelle: les deux consonnes semblables se réunissent en une gémignée, par ex.: *isma'* 'ilman « écoute une science », se prononce *isma''ilman*;

b) la consonne finale du premier est identique à la consonne initiale du second, mais cette consonne finale possède une voyelle brève: on peut faire disparaître cette voyelle brève et contracter les deux consonnes semblables en une gémignée ⁽³⁾ par ex.: *ṭubi'a 'alā* « on fit une empreinte sur », peut être prononcé *ṭubi''alā*.

On excepte le cas où la pénultième du premier contient une syllabe fermée; par exemple on ne peut dire que *ṣaḡru ramaḡān* « le mois de ramadan », tout au plus en réduisant la quantité de la voyelle finale *-u*: *ṣaḡr' ramaḡān* (ou bien avec *'ihfā'* du premier *r*: *ṣaḡ' ramaḡān*, ce qui n'est pas un vrai *'idḡām*) (voir Š. Š., III, p. 247, lignes

part entre l'effort pour unir les mots dans la phrase, l'accent mis sur la désignation (au sens indiqué plus haut) et d'autre part le souci de ne pas confondre en une masse les différents composants de la phrase.

⁽¹⁾ On peut citer ici le *Kitāb at-taysīr fī-lqirā'āt as-sab'* de ABŪ 'AMR 'UṬMĀN B. SA'ĪD AD-DĀNĪ, publié par O. PRETZL, 15+228 p. in-8°, *Bibliotheca Islamica*, 2, 1930, Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

⁽²⁾ Les références utiles seront données plus loin.

⁽³⁾ Cette contraction est réputée élégante quand elle vient rompre une succession de cinq syllabes brèves (ou davantage) dans la phrase (Sibawayhi, II, p. 455, ligne 16 à la fin; Š. Š., III, p. 248, lignes 4-6; ainsi: *ḡa'ala laka* « il établit pour toi », prononcé *ḡa'allaka*, ou bien: *naza'a 'amaru* « Omar enleva », prononcé *naza''amaru*. La contraction en une gémignée adapte mieux la phrase au rythme naturel de la langue. En effet, Sibawayhi l'a remarqué (*ibid.*, lignes 17-19), dans la constitution de ses *wazn* (les Formes), la langue arabe ne supporte pas plus de quatre syllabes brèves à la suite.

16 ss); sa disparition entraînerait le constitution d'un groupe consonantique non reçu en arabe (**šahrmaḍān*)⁽¹⁾.

Si la pénultième du premier mot contient une voyelle longue, elle ne crée pas difficulté en prose pour la contraction des deux consonnes semblables en une gémée, après disparition de la voyelle brève intermédiaire, par ex.: *'inna-lmāla laka* « l'argent est à toi », peut se prononcer: *'inna-lmāllaka*. En prose de même, cette contraction en une gémée est possible même si *wāw* ou *yā* arrivent comme second élément de diphtongue dans la pénultième du premier mot: *ṭawbu bakrin* « le vêtement de Bakr », *ḡaybu bakrin* « la fente (de la chemise) de Bakr » peuvent se prononcer: *ṭawbbakrin*, *ḡaybbakrin*⁽²⁾.

c) Jusqu'ici il s'agissait de la rencontre de consonnes semblables, leur contraction en une gémée établissait une liaison étroite entre deux mots à l'intérieur de la phrase et ceci intéressait notre sujet. Les assimilations en question se produisent lorsque la rencontre entre consonne finale d'un mot et consonne initiale du suivant se fait entre phonèmes de point d'articulation voisin; une assimilation les rend semblables et elles se constituent en gémées. Comme précédemment la voyelle brève de la consonne finale disparaît pour rendre possible le contact des consonnes et leur assimilation. Ces assimilations ne sont pas imposées, mais elles sont dans le mouvement naturel de la langue, c'est pourquoi elles sont reçues dans le bien-dire. Chez les différents lecteurs du Coran, elles peuvent être l'effet d'une résurgence des habitudes phonétiques propres à la tribu d'un chacun: aussi toutes les Lectures ne sont-elles pas également louées, même chez les Sept Lecteurs reconnus canoniquement, certaines Lectures sont considérées comme exceptionnelles (voire inacceptables), par exemple (et l'on en verra d'autres plus loin); *naḥṣiḥ bihimu-l'arḍa* (Coran, XXXIV, 9) « nous les engloutirons en terre », lu: *naḥṣibbi-*

⁽¹⁾ Les lectures de Abū 'Amr: *li-ba'ṣṣa'ni-him*, *'arssabilan*, indiquées plus loin (p. 83) ne sont pas acceptées par les grammairiens. Elles doivent toutefois, si elles sont exactes, refléter les habitudes phonétiques particulières à certaines tribus arabes, pour qui la syllabe était régie différemment, à moins de les comprendre avec *'ihfā* de la première consonne. Pour être acceptées, elles auraient eu besoin d'une « voyelle de secours » qui disjoindrait le groupe consonantique; voir plus loin p. 87.

⁽²⁾ Pour être bien exact, il vaudrait mieux alors transcrire: *ṭaybu bakrin*, *ḡaybu bakrin*, *ṭaybbakrin*, *ḡaybbakrin*, et signaler ainsi la diphtongue. On a dans ce cas de contraction en une gémée une excellente preuve de l'existence de la diphtongue en arabe. Pour les sources arabes, voir le Š. Š., III, p. 248, lignes 6-10, IBN ĠINNĪ, *Ḥaṣā'is*, III, p. 127, l. 10 ss.

himu-l'arḍa, par al-Kisā'i (Muf. § 753, Ibn Ya'īs, p. 1485, ligne 19), soit: *-f b-* > *-bb-*, alors que l'inverse: *-b f-* > *-ff-* ne faisait pas difficulté, par ex.: *iḏhab fa-man tabi'a-ka* (XVII, 65/63) « pars, ceux qui te suivront », lu *iḏhaffaman tabi'a-ka* (Muf. § 754; Ibn Ya'īs, p. 1486, ligne 2).

Ces versets coraniques donnent des exemples pour les labiales. En fin de mot *r* est rarement altéré. On rapporte seulement son assimilation à un *l* suivant, soit *-r l-* > *-ll-*, par exemple pour la lecture de Abū 'Amr b. al-'Alā': *naḡfillakum*, pour *naḡfir lakum* (Coran, II, 56/58; VIII, 161) « nous vous pardonnerons ».

L'assimilation de la fricative latérale *l*, finale de mot à la consonne suivante⁽¹⁾ a été signalée particulièrement dans le cas de *hal* particule interrogative et de *bal* « mais » (Muf. § 749 et Com. d'Ibn Ya'īs, p. 1479-1481); voir aussi Sibawayhi, II, p. 467, lignes 8-9.

Pour la latéralisée *ḥ*⁽²⁾, seul Abū Šu'ayb as-Sūsī (d'après al-Yazīdī), attribue à Abū 'Amr b. al-'Alā' l'assimilation (*'idḡām*), de *-ḍ* à *-ṣ-*, dans Coran XXIV, 62: *li-ba'ḍi ṣa'ni-him* « pour une affaire les concernant », soit: *li-ba'ṣṣa'ni-him* (avec suppression de la voyelle *-i*). Cet *'idḡām* est blâmé (Muf. § 748 et Com. d'Ibn Ya'īs, p. 1478, ligne 19 - p. 1479, ligne 5).

L'affriquée *ḡ* subit quelques assimilations, par exemple: *-ḡ ṣ-* > *-ṣṣ-*: *ka-zar'in 'aḥraḡa ṣa'a-hū* (Coran, XLVIII, 29) « comme le grain qui ayant sorti ses pousses » (trad. Blachère), lu (avec suppression de la voyelle *-a*) *ka-zar'in 'aḥraṣṣa'a-hū* (Muf. § 745).

Un seul cas d'assimilation de la chuintante *-ṣ*, soit: *-ṣ s-* > *-ss-*, attribué au même Abū 'Amr, pour Coran XVII, 44/42: *'ilā ḍi-l'arṣi sabilan* « un chemin jusqu'au Possesseur du Trône ». Il lisait: *'arssabilan* (avec suppression de la voyelle *-i* (Ibn Ya'īs, p. 1477, lignes 4-5). Cette assimilation (*'idḡām*) n'était pas acceptée (Ibn Ya'īs, *ibid.*, lignes, 6-7; Š. Š., III, p. 278 fin).

La postpalatale *k* et le *q* peuvent s'assimiler entre eux, soit: *-k q-* > *-qq-* ou *-q k-* > *-kk-*, par exemple: *ḥalaqa kulla dābbatin* (Coran, XXIV, 44/45), « Allah a créé tout animal », lu (avec suppression de la voyelle *-a*): *ḥalakkulla dābbatin*. On peut en dire autant des vélaires *ḡ* et *ḥ*, soit: *-ḡ ḥ-* > *-ḡḡ-* et *-ḥ ḡ-* > *-ḡḡ-*; toutefois, si cette

⁽¹⁾ Comme il s'agit toujours dans ce paragraphe d'assimilation de la consonne finale d'un mot à la consonne initiale du suivant, ces précisions ne seront pas répétées.

⁽²⁾ Transcrite ici conventionnellement par *ḡ*.

assimilation est bonne, il est préférable de s'en abstenir (d'après Sibawayhi, II, p. 463, lignes 10-13; Š.Š., III, p. 277, lignes 13-15). Les pharyngales ^h et ^h s'assimilent entre elles, mais c'est la sourde qui l'emporte, soit: -^h ^h-> -^h^h- et -^h ^h-> -^h^h-. On rapporte une lecture où -^h ^h-> -^h-, due encore au dit Abū 'Amr, pour Coran III, 182/185: *fa-man zuhziha 'an-i-nnāri* « quiconque sera écarté du feu » (trad. Blachère). Il récitait (avec suppression de la voyelle -a); *fa-man zuhzi* "an-i-nnāri. Cette assimilation ('idgām) n'a pas l'entière approbation d'Ibn Ya'īš (p. 1474, ligne 3) et de Sibawayhi (*ibid.*). Pour ^h il ne s'assimile qu'à un ^h précédent ou suivant, soit: -^h ^h-> -^h^h- ou -^h ^h-> -^h^h- (*Muf.* § 740), ainsi dans ces rencontres ^h l'emporte toujours.

Tout ceci a manifesté un emploi modéré de l'assimilation entre consonne finale d'un mot et initiale du suivant. Mais voici son domaine privilégié: les articulations de la région dentale: occlusives dentales, interdentes.

Les occlusives dentales *tdt* (sans voyelle ou suivies d'une voyelle brève finale supprimée) sont l'objet de nombreuses assimilations, soit entre elles, soit avec l'une des consonnes suivantes: *tdtsszššgđ*; cela fait donc 33 cas d'assimilation possibles pour ces occlusives. On peut voir à ce sujet au *Muf.* les §§ 745-748 et 752 avec le *Com.* d'Ibn Ya'īš (p. 1476-1479, p. 1484-1485) et pour un exposé condensé le Š.Š., III, p. 281-282, notamment la p. 281 ⁽¹⁾: deux exemples coraniques ici suffiront.

-*t đ*-> -*đđ*-: *wa-đđāriyāti darwan* (Coran LI, 1) « par celles qui vont, rapides » (trad. Blachère), lu: *wa-đđāriyāđđarwan*, par Abū 'Amr b. al-'Alā' et Ḥamza (avec suppression de la voyelle -i);

-*t g*-> -*gg*-: *fa-'idā wağabat ġunūbu-hā* (Coran, XXII 37/36) « quand les victimes sont tombées sur le côté [mortes] », lu *fa'idā wağabağğunūbu-hā*, d'après le *Muf.* § 745.

La dentale nasale *n*, et ceci vaut aussi pour le -*n* de la noutation, ne se conserve intacte que devant six consonnes: ^h ^h ^h ^g (*Muf.*, § 751). Devant les quinze consonnes: *qkğšđšzsszđtđtđf*, elle peut subir une altération qui la réduit aux résonances nasales (la *gunna* des Arabes) (*Muf.* § 751 et *Com.* d'Ibn Ya'īš (p. 1482-1484); voir aussi Cantineau, *Cours*, p. 43). Devant *b*-, une assimilation: -*n b*-> -*mb*-.

⁽¹⁾ Au *Cours de Phonétique arabe* de J. Cantineau (Alger, 1941), un exemple pour chacun de ces 33 cas au pages 37-39; le Š.Š. y est utilisé seulement d'après HOWELL, *Arabic Grammar*, IV, p. 1795.

Les grammairiens arabes ont traité de l'assimilation ('idgām) de -*n* final à l'une des cinq consonnes initiales: *rlmnwy*, il discutent sur le fait de savoir si la résonance nasale (*gunna*) est maintenue dans le cas de l'assimilation de -*n* à *rlw* ou *y*. La question est résumée par la Šāfiya d'Ibn al-Ḥāgib, voir le Š.Š., III, p. 280, lignes 6-9; pour l'usage des Lecteurs, voir le *Taysir*, p. 45, lignes 7 ss.

Les interdentes *đtđ* (sans voyelle ou suivies d'une voyelle brève finale supprimée) sont elles aussi l'objet de nombreuses assimilations, soit entre elles, soit avec l'une des consonnes suivantes: *tdtsszššgđ* ⁽¹⁾. Le détail de ces 'idgām se trouve dans le Š.Š., III, p. 281-283, notamment p. 281. J. Cantineau l'a repris, d'après Howell (*Cours*, p. 48-50), se référant aussi au *Muf.* §§ 745, 746, 748, 752 et *Com.* d'Ibn Ya'īš (p. 1476-1477, 1478-1479, 1484-1485). Les grammairiens arabes citent des exemples scolaires, pratiques et un *qirā'a*:

-*đ g*-> -*gg*-: *'id gā'ū-kum* (Coran, XXXII, 10), « lorsqu'ils viennent à vous », lu: *'iğgā'ū-kum* (*Muf.*, § 745).

On peut voir au sujet de 'id les exemples du *Taysir* (p. 41 fin - p. 42 lignes 1-5) et les différences de comportement qu'il signale parmi les Lecteurs.

D'après l'enseignement des grammairiens, les interdentes totalisent 33 cas d'assimilation possibles (comme plus haut les occlusives) pour lesquels on trouvera des exemples au *Cours* de J. Cantineau (p. 48-50).

Quant aux sifflantes *szš* finales de mot, elles subissent seulement des assimilations du mode d'articulation (sonorité, sourdité, vélarisation) devant une autre sifflante initiale du mot suivant, soit: -*s z*-> -*zz*-, -*z s*-> -*ss*-, -*z š*-> -*šš*-, -*š z*-> -*zz*- ou -*žž*- ⁽²⁾, (Ibn Ya'īš, p. 1485, lignes 7-10); un exemple: *'awğiz šābiran* « abrège ton discours patientant », prononcé *'awğižšābiran*.

La fréquence des assimilations pour les articulations de cette région dentale: occlusives dentales, interdentes, soit les 7 phonèmes: *tdtntđđz* est vraiment remarquable. Ceci doit signifier une moindre solidité articulo-phonétique ⁽³⁾. Ce manque de fermeté peut avoir des racines

⁽¹⁾ Comme précédemment pour les occlusives, avec cette différence que les occlusives, qui étaient en finale du mot, se trouvent maintenant à l'initiale du suivant.

⁽²⁾ Ici *ž* transcrit la sifflante sonore vélarisée.

⁽³⁾ Les dialectes n'en ont-ils pas subi les conséquences dans l'évolution des interdentes?

anciennes, du moins pour les interdentes, témoin le traitement de celles-ci dans le sémitique ancien.

Ces considérations phonétiques permettent par ailleurs d'élucider un problème de morphologie: l'arabe classique possède, notamment dans la langue coranique, des Ve, VI^e et VIII^e F. où une voyelle intérieure disparaît, laissant en contact deux consonnes de même point d'articulation mais de mode d'articulation différent ou de point d'articulation voisin; il s'ensuit une assimilation et la contraction en une gémisée.

Ve, VI^e F.: *taqattala*, *taqātala*. Quand la première cons. radicale se trouve être l'une des consonnes: *d t ḏ ṭ ṣ z s š ḡ ḍ*, le préfixe *ta-* peut perdre sa voyelle, s'assimiler à cette consonne et le résultat est une gémisée, par ex.: *li-qawmin yaḏḏakkarūna* (Coran VI, 126), « à un peuple qui s'amende » (trad. Blachère), au lieu de: *yataḏḏakkarūna* (-*t d* > -*ḏḏ*-); *ka'annamā yaṣṣa'adu fī-ssamā'i* (VI, 125), « comme s'il montait au ciel », au lieu de *yataṣa'adu* (-*t ṣ* > -*ṣṣ*-); *mā la-kum ... -ittāqaltum 'ilā-l'arḍi* (IX, 38), « qu'avez-vous... à rester cloués à la terre? » (trad. Blachère), au lieu de: *taṭṭāqaltum* (-*t ṭ* > -*ṭṭ*-); *fa-ddāra'tum fī-hā* (II, 67/72), « vous vous rejetâtes ce crime les uns sur les autres » (trad. Blachère), au lieu de: *tadāra'tum* (-*t d* > -*dd*-) (voir Wright, *Ar. Gr.*, I, § 111, *Muf.*, § 757).

VIII^e F.: La 2^e cons. radicale est un *t*, elle est alors semblable à celle du préfixe *t*, par ex.: *yastatiru* « il se voile, se cache ». Il peut y avoir disparition de la voyelle du préfixe et contraction des deux consonnes semblables en une gémisée: *yastatiru* > *yasattiru*, accompli *sattara* ou *sittara* (voir *Muf.* § 756, p. 195, lignes 6-12; *Š.Š.*, III, p. 240, lignes 11-12). Avec assimilation: la 2^e cons. radicale est de même point d'articulation que le *t* du préfixe, mais de mode d'articulation différent (sonore ou vélarisée):

au lieu de *yaḥṭadī*, les Lectures: *yahaddī* (Ibn Kaṭīr, Warš), *yahiddī* (Ya'qūb, Ḥafṣ), *yihiddī* (Abū Bakr), pour Coran *yahdī* (X, 36/35), d'après al-Bayḏāwī, *Commentarius in Coranum*, éd. H. O. Fleischer (I, p. 415, lignes 6-9);

au lieu de *yaḥṭaṭifu*, les Lectures: *yahattifu*, *yihittifu*, pour *yaḥṭaṭifu* (II, 19/20) (al-Bayḏāwī, I, p. 31, ligne 1);

la 2^e cons. radicale est de point d'articulation différent mais voisin: au lieu de *yaḥṭaṣimūna*, les Lectures: *yihṭiṣimūna* (Abū Bakr, d'après al-Bayḏāwī, II, p. 162, ligne 8), *yaḥassimūna* (Ibn Kaṭīr, Warš, Hiṣām), *yaḥṣṣimūna* (Qālūn et Abū 'Amr), *yaḥṣimūna* (Ḥamza), *yaḥiṣṣimūna* ('Āṣim, Ibn Ḍakwān, al-Kisā'i) (d'après le *Taysir* (p. 184,

lignes 7-10), pour Coran *yaḥiṣṣimūna* (XXXVI, 49). *al-mu'addirūna* (Coran, IX, 91/90), « ceux qui invoquent des excuses », qui peut être expliqué comme provenant de: *al-mu'taḏirūna* (al-Bayḏāwī, I, p. 397, lignes 13-14).

J. Cantineau, examinant la question de ces VIII^e Formes (*Semiotica*, II, p. 57), s'est exprimé ainsi: « Ici ce n'est pas une chute de voyelle brève en syllabe ouverte qui a été le point de départ de l'évolution, c'est la tendance à l'assimilation et à la contraction en une gémisée de deux consonnes dont les points d'articulation sont identiques ou voisins, après chute de la voyelle brève qui les séparait. Cela fait, il en est résulté un groupe de trois consonnes: *yaḥṣṣimūna*, *yahddī*, *yahṭṭifu* ... (ou plutôt d'une consonne simple et d'une gémisée). Les groupes de ce type n'étant pas admis en arabe ancien, les deux premiers éléments ont été disjoints par une voyelle de secours: *i* ou *a* suivant les différents lecteurs du Coran ⁽¹⁾. Ce phénomène dans lequel l'accent ne semble avoir aucune part et qu'à la suite de plusieurs grammairiens on peut appeler "ellipse haplologique de syllabe" a inspiré à M. Bravmann de longues réflexions que nous ne discuterons pas ici ».

A notre avis J. Cantineau a tout à fait raison: c'est la tendance à l'assimilation et à la contraction en une gémisée qui est le responsable dans l'évolution du phénomène en ces VIII^e Formes. Elle joue ici précisément dans son domaine privilégié: les occlusives dentales, les interdentes, que l'on a vu plus haut (p. 84-85) si sujettes à l'assimilation.

C'est elle à plus forte raison, qu'il faut mettre en cause pour les Ve et VI^e Formes précédentes ⁽²⁾. Cette tendance en effet n'y était pas gênée par la formation d'un groupe consonantique insolite et si l'on prête bien attention, on remarquera qu'il s'agit dans ces Ve et VI^e F. d'une occlusive dentale (*t*) suivie de l'une des mêmes consonnes que plus haut (p. 84), lorsqu'il s'agissait de l'assimilation entre finale d'un mot et initiale du suivant. Là, pour accomplir l'assimilation et constituer une gémisée, la langue arabe faisait disparaître la voyelle brève intermédiaire, ici elle a fait de même.

⁽¹⁾ La lecture *yaḥṣṣimūna* indique le point de départ de cette formation.

⁽²⁾ Quand Sibawayhi (II, p. 470, lignes 8-9) rapporte la prononciation: *ṭalāṭtu darāhima* « trois dirhem », *ṭalāṭtu 'aflusin* « trois sous » pour *ṭalāṭatu darāhima*, *ṭalāṭatu 'aflusin*, il consigne un fait de langage qui reçoit ici également son explication: tendance à l'assimilation et à la contraction en une gémisée, pour une interdente suivie d'une occlusive dentale, soit: -*t t*- > -*tt*-.

Il était question de fin de mot et de commencement d'un autre, pourrait-on dire, mais ici le phénomène se passe à l'intérieur du mot. L'objection vaut si l'on prend les mots séparément. Mais si l'on considère l'union étroite que l'arabe établit entre les composants de la phrase pour en faire une sorte de long mot, les notions de commencement de mot, de fin de mot, d'intérieur de mot, se vident de leur sens pour les dits composants, la perspective devient: commencement de la phrase, unité lexicale, intérieur de la phrase, unité lexicale. Tous les faits considérés sont alors intérieurs.

«L'accent ne semble avoir aucune part», a dit J. Cantineau. En effet, la perspective considérée place la solution dans un champ d'explication qui se suffit à lui-même et n'a rien à demander à l'accent ⁽¹⁾.

Jusqu'ici on a relevé les indices matériels de l'étroite union des mots dans la phrase arabe: la liaison (*waṣl*), les assimilations entre finale de mot et initiale du suivant pour constituer une gémisée, ce que l'on pourrait appeler les révélations du signifiant de l'entité nouvelle que constitue la phrase prise comme un tout. Il faut maintenant rechercher le signifié, la manifestation dans le sentiment linguistique du sens nouveau renfermé dans l'entité nouvelle, en somme le contenu de la désignation.

Il ne faut pas s'attendre qu'il soit habituellement explicite, car il s'agit, dans la désignation, d'une virtualité qui habituellement n'est qu'en partie ou faiblement réalisée. Mais il y a des cas où la réalisation de cette virtualité atteint à un degré singulier, et ceci dans des phrases en pleine vitalité grammaticale.

Un premier degré dans la précision du contenu de la désignation se rencontre dans l'emploi du relatif indéterminé *'ayy-* (suivi d'un pronom affixe). Un poète a dit: *fa-sallim 'alā 'ayyū-hum 'aḡḡalu* (*Muf.* § 184) «salut parmi eux quiconque est tout à fait méritant»; *'ayyū-* est resté au nominatif comme sujet de la phrase nominale, la préposition *'alā* n'a pas eu d'action sur lui ⁽²⁾, car elle ne porte pas

⁽¹⁾ L'accent, ce procédé commode auquel recourent facilement certains Orientalistes pour rendre compte de la disparition d'une voyelle brève en arabe classique est en fait un inconnu en arabe classique (nous l'avons rappelé dans *L'arabe classique, Esquisse d'une structure linguistique*, Beyrouth, 1956, p. 19-20, 122 et note 8 p. 139). J. Cantineau a été en réaction contre cette manière de faire; on ne peut que l'approuver.

⁽²⁾ Ainsi peut se construire *'ayyū-* (avec pronom affixe), quand son prédicat lui est adjoint sans l'intercalation d'un pronom personnel indépendant, comparer Coran XIX, 70/69; sur la question voir: Sibawayhi, I, Ch. 222, p. 350, lignes 12 ss., *Muf.* § 184.

sur lui, mais sur toute la phrase *'ayyū-hum 'aḡḡalu*, prise comme un tout. Cette phrase constitue une unité lexicale nouvelle (très réelle puisqu'elle est le régime de la préposition *'alā*), d'ordre nominal, avec un sens peu précis. Mais il y a plus précis.

La proposition relative avec antécédent fournit un bon exemple: R. Blachère a fait cette fine remarque dans sa *Grammaire de l'arabe classique* (en collaboration avec M. Gaudefroy-Demombynes, 3^e éd. § 409): «Cette proposition pourrait plus justement recevoir le nom de proposition qualificative. Sa syntaxe en effet, rappelle très exactement celle de l'épithète. Elle suit immédiatement un nom ou un pronom qu'on nommera antécédent, de même que l'épithète vient immédiatement après le terme qu'il qualifie. En outre, elle tient compte de la détermination sémantique ou de l'indétermination de l'antécédent. Si celui-ci est indéterminé, elle se juxtapose à lui, purement et simplement. Si au contraire il est déterminé, elle est introduite par la série des adjectifs relatifs *allaḡī*, textuellement «le celui», de même que l'épithète prend l'article *al-*, si elle se rapporte à un nom déterminé». Mais il faut distinguer: sur le plan purement grammatical, il s'agit d'une vraie proposition relative: syndétique ou asyndétique, comme a dit H. Reckendorf que cite R. Blachère (en note 1), rien n'oblige à lui dénier ce titre. C'est sur le plan de la désignation, plan lexical, qu'il y a lieu de voir une entité lexicale nouvelle à valeur de qualificatif dans la phrase (grammaticalement relative), prise comme un tout et ici le contenu de la désignation a grandement gagné en précision.

Ainsi deux plans interfèrent, on clarifie la question à bien distinguer le champ d'action propre à chacun. Mais on voit la difficulté à réunir dans une même appellation le résultat d'activités exercées sur deux plans différents: «proposition relative» (ou simplement «proposition») se réfère au plan grammatical, le «qualificatif» se situe sur le plan lexical.

E. Benveniste dans son article de si grande érudition: *La phrase relative, Problème de syntaxe générale* (Bull. de la Soc. de Ling. de Paris, t. 53, 1^{er} fasc., 1958, p. 39-54), pour éclairer la question de la syntaxe de la phrase relative en indo-européen commun, a recherché dans des langues de famille différentes à type très contrasté (parmi elles l'arabe) la fonction latente dans cette structure formelle que l'on appelle la phrase relative. Cette recherche en l'occurrence était seule possible, car, ainsi qu'il le dit (p. 53) «Ce qu'il y a de comparable dans des systèmes linguistiques complètement différents entre

eux, ce sont des fonctions, ainsi que les relations entre ces fonctions, indiquées par des marques formelles ». Il dit en conclusion: « On a pu montrer, même d'une manière encore schématique, que la phrase relative, de quelque manière qu'elle soit rattachée à l'antécédent (par un pronom, par une particule, etc.), se comporte comme un "adjectif syntaxique" déterminé, de même que le pronom relatif joue le rôle d'un "article syntaxique" déterminatif ».

Mais ceci est soutenu par le plan de la désignation, on le déduit facilement de la remarque finale de E. Benveniste: « En somme les unités complexes de la phrase peuvent, en vertu de leur fonction, se distribuer dans les mêmes classes de formes où sont rangées les unités simples, ou mots, en vertu de leurs caractères morphologiques ». En effet, les unités complexes et, dans le cas, une phrase: la phrase relative, pour entrer dans les classes de formes des unités simples ou mots, devront bien être considérés comme une unité simple: l'entité nouvelle dont il a été parlé et E. Benveniste dans ses recherches, en fait, en a examiné la fonction ⁽¹⁾: en plus du « qualificatif », il a mis en lumière la détermination dont il est l'objet et l'instrument de sa détermination. Il nous permet, pour l'arabe, d'ajouter à la précision du contenu de la désignation: un qualificatif, déterminé par le relatif pris comme un article, ceci pour la proposition relative syndétique; un qualificatif indéterminé, pour la proposition relative asyndétique.

Parmi les propositions temporelles, certaines offrent un exemple peut-être encore plus clair: en arabe des propositions de cette espèce peuvent être exprimées par un nom de temps sans l'article, à l'accusatif, comme complément circonstanciel de temps, suivi d'une pro-

⁽¹⁾ Ainsi comprenons-nous les choses. E. Benveniste entend-il évacuer le point de vue du plan grammatical et ne plus parler de pronom relatif et de phrase relative dans les langues où il a reconnu « un adjectif syntaxique » déterminé par le pronom relatif jouant le rôle d'un « article syntaxique » déterminatif? Ce n'est pas à nous de répondre et peut-être y aurait-il lieu de distinguer suivant les constructions. Mais pour ce qui est de l'arabe, à notre humble avis, les deux plans sont à maintenir (ainsi qu'il a été fait plus haut): plan grammatical où le pronom relatif et la proposition relative sont régis par des règles d'accord bien déterminées; plan de la désignation où la proposition relative a valeur de qualificatif, où le pronom relatif est pris comme un article. Ceci permet de porter de la clarté dans l'enseignement et fait éviter l'écueil de brouiller les notions; voir, par exemple, G. LECOMTE et A. GHEDIRA dans leur *Méthode d'arabe littéral*, Paris, 1956 (Études Arabes et Islamiques, Première Série: Manuels), p. 156.

position verbale ou nominale, par ex.: *wulid tulaylata qubiḍa-nnabiyyu*, « je naquis la nuit [où] fut enlevé le Prophète », du *K. al-'Aḡānī*, cité par R. Blachère, *loco cit.* § 406; *'aṣra ḥāna maṣībun*, « au temps [où] de la vieillesse est venue », cité par Wright *loco cit.*, II, p. 200 D ⁽¹⁾. Parmi ces noms de temps il y a *ḥīn* largement employé pour le présent usage, si bien qu'il a fini par apparaître comme une conjonction: *min ḥīni yaḥruḡu min bayti-ḥī*, « du moment [où] il sort de sa maison » (cité par Wright, *ibid.*), « *ḥīna yarawna-l'aḍāba* (Coran XXV, 44/42), « quand ils verront le tourment ».

Les grammairiens arabes ont vu dans ce cas l'*'idāfa*, l'annexion grammaticale, d'un nom de temps à un verbe (*Muṣ.*, § 124), de même R. Blachère (*loco cit.* § 406). Mais, au lieu d'une proposition verbale, on peut avoir une proposition nominale après ces noms de temps, par ex.: *zamana-lḥaḡḡāḡu 'amīrun* (*Muṣ.*, § 124), « au temps [où] al-Ḥaḡḡāḡ était émir », *ḥīna ḥāḡātu-nā ma'an* « quand nos besoins sont réunis », de la *Ḥamāsa*, cité par H. Reckendorf, *Arabische Syntax* (Heidelberg, 1921), § 240, 3. Les grammairiens arabes ont alors dit: *'idāfa*, annexion grammaticale du nom de temps à la phrase (voir *Muṣ.*, § 124). C'était la bonne, l'unique solution pour tous ces exemples avec un nom de temps.

Le comportement de la langue arabe dans les propositions temporelles examinées est très instructif au sujet de la lexicalité de la phrase en cette langue. Après le nom de temps, dans toutes ces propositions, on trouve une phrase verbale ou nominale, en pleine vitalité grammaticale, nullement figée, dans laquelle l'entité nouvelle que représente la phrase prise comme un tout, a reçu un tel degré de réalisation qu'elle joue un rôle grammatical dans la proposition ⁽²⁾; elle est en effet le second terme d'un cas construit, le nom de temps figurant le premier, autrement dit: elle est le complément déterminatif d'un nom à déterminer, qui est le nom de temps non muni de l'article comme tout nom arabe pourvu de ce complément. La désignation est alors en plein exercice, elle produit une unité lexicale nouvelle (du genre nom composé), à valeur de nom d'action pour une phrase

⁽¹⁾ Avec un nom de temps (*yawm*) simple prédicat d'une phrase nominale: *ḥādā yawmu yanfa'u-ṣṣādiqīna ṣidqu-hum* (Coran, V, 119), « c'est le jour [où] leur croyance vraie profitera aux croyants véridiques », Toute la proposition: *yanfa'u...* etc., est le complément déterminatif de *yawmu*.

⁽²⁾ Il faut bien le remarquer: tout ceci se passe en même temps: comme plus haut, interférence de deux plans: du plan grammatical et du plan de la désignation, autrement dit lexical.

verbale, de nom abstrait pour une phrase nominale. Une manière de rendre ceci facilement perceptible est de dire, par exemple: *min ḥīni yaḥruḡu min bayti-hī* (phrase verbale) est l'équivalent de *min ḥīni ḥurūḡi-hī min bayti-hī*; *zamana-lḥaḡḡāḡu 'amīrum* (phrase nominale) est l'équivalent de: *zamana 'imārati-lḥaḡḡāḡi*.

On pourrait continuer la démonstration avec *'id*: c'était d'abord un substantif signifiant « temps »⁽¹⁾; il a pris un sens adverbial: « alors » et est devenu une conjonction « lorsque » suivie d'une phrase verbale ou nominale: Le *Muf.* (§ 124) expose, comme plus haut, une *'idāfa* de *'id* ou *'idā* au verbe ou à la phrase (*ḡumla*); avec d'autres expressions encore⁽²⁾. Ce qui a été dit suffira pour montrer la réelle valeur lexicale, le véritable sens nouveau que peut prendre la phrase arabe, comme unité lexicale nouvelle, sur le plan de la désignation (le plan lexical).

On a vu plus haut les indices matériels de l'étroite union des mots dans la phrase (liaison, assimilation, gémées), comme dans un long mot. Dans la discussion de cas d'assimilations à l'intérieur d'un mot, on est arrivé à déclarer que dans cette étroite union des mots de la phrase arabe, il fallait considérer commencement et intérieur de la phrase. Et la fin? La démonstration sera parfaite, si on trouve une indication matérielle, spéciale de cette fin, pour clore l'unité lexicale représentée par la phrase arabe prise comme un tout.

Cette indication de la fin existe: la fin est marquée en arabe dans toute phrase, par un phénomène que les grammairiens ont minutieusement étudié, mais auquel on n'a pas su donner toute sa valeur. Ce phénomène est le *waqf* des grammairiens arabes, la pause, qui va trouver tout naturellement sa place dans les considérations présentes sur la lexicalité de la phrase arabe.

Pourquoi dans la langue arabe marque-t-on l'arrêt de la voix à la fin d'une phrase, par une altération de sa finale?⁽³⁾

⁽¹⁾ Conservé encore dans *ḥīna-'idīn*, *yawma-'idīn*, « alors ».

⁽²⁾ On les trouvera dans ce § 124 du *Muf.* Voir aussi NÖLDEKE, *Zur Grammatik des klassischen Arabisch* (Wien, 1898), p. 106, lignes 4 et 22.

⁽³⁾ Il n'y a pas lieu ici d'entrer dans les détails des effets de la pause. Ils sont exposés abondamment dans le livre de H. BIRKELAND, *Altarabische Pausalformen*, Oslo, 1940. Pour les sources arabes: Sibawayhi, ch. 490-504, vol. II, p. 302-323; *Muf.* § 640-649 et le *Com.* d'Ibn Ya'īš, p. 1268-1289; *Š.Š.*, II, p. 271-324.

La pause en arabe classique n'est pas un phénomène plus ou moins artificiel propre au beau langage. Elle a été marquée en celui-ci parce qu'elle existait dans l'usage commun de la langue. Il suffit de considérer

Brockelmann *Grundriss der Vergl. Gr.*, I, p. 83) attribue à l'accent d'intensité final, plus fort, les suppressions entraînées par la pause. C'est faire la part trop belle à un inconnu (cf. plus haut, p. 88, n. 1). On peut voir également toutes les objections présentées par H. Birkeland (*loco cit.*, p. 9, lignes 7-18) à une explication des effets de la pause, par le seul accent.

Buhl (Birkeland, p. 8, lignes 34-36) présente une explication simplement grammaticale: la pause est le relâchement des liens grammaticaux d'avec la suite de la chaîne parlée, c'est pourquoi les voyelles de flexion sont supprimées.

Quant à Birkeland, il renonce à trouver aux phénomènes de la pause une explication certaine (p. 9, lignes 36-41).

Les grammairiens arabes voient dans le *waqf* le lieu du repos: *sukūn*, plus significatif encore: *istirāḥa* « se reposer » (par ex.: *Š.Š.*, II, p. 289, ligne 1) et Ibn Ya'īš (p. 1269, lignes 7-8) considère que la suppression des *ḥaraka* par le *sukūn* est un moyen tout à fait efficace pour obtenir l'*istirāḥa*. Une recherche de repos suppose une tension précédente à détendre. Par cet *istirāḥa* les grammairiens arabes envisagent donc l'effet cherché dans la pause non en fonction de ce qui suit (comme Buhl) mais de ce qui précède. On comprend que les grammairiens arabes aient eu l'impression linguistique d'une détente, d'une *istirāḥa* à la pause, après ce qui a été dit sur l'étroit assemblage des mots dans la phrase (liaisons, assimilations, gémées); il fallait soutenir l'attention, de plus, penser d'avance l'ordre des mots à observer. Mais ils ont senti encore autre chose, et c'est Raḍī ad-Dīn al-Astarābādī qui nous le dit. Il précise que Ibn al-Ḥāḡib veut dire par *waqf*: *al-waqf 'alā-ssākin*, « la pause sur un [*ḥarf*] *sākin* », c'est-à-dire non suivi d'un *ḥaraka* (voyelle), *bal yurīdu bi-hī-ssukūta wa-l-intihā'a* « et même il veut dire par là: se taire et la fin » (*Š.Š.*, II, p. 251, ligne 13)⁽¹⁾; la fin, marquer la fin du discours (*'āḥir al-kalām*), voilà la

des dialectes actuels: la diphtongaison qui donne au parler de Zahlé (Liban) un cachet original est un phénomène de pause (voir nos *Notes sur le dialecte arabe de Zahlé*, Mélanges U.S.J., t. XXVII p. 85-86). La pause au Liban joue un grand rôle dans le parler de Chḥīm, casa du Choûf et de Kfar Sghâb casa de Zghorta (j'espère exposer, du moins brièvement, le fonctionnement de la pause à Chḥīm, dans une prochaine publication). Si ces parlers étaient élevés au rang de langue littéraire, la pause y occuperait une place importante sans aucun doute.

⁽¹⁾ Et particulièrement quand il reprend Ibn al-Ḥāḡib de voir dans le *waqf*: *qaf'u-lḥalimati 'ammā ba'da-hā* « couper un mot d'avec ce qui suit ». Il s'exprime ainsi (*Š.Š.*, II, p. 271, l. 5-6): « Je dis: couper un mot

fonction de la pause: les altérations entraînées en fin de phrase par la pause ont en effet cette efficence de définir⁽¹⁾, dans la chaîne parlée, l'unité constituée par la phrase; elle achève la formation de son individualité formelle et devient, pour toute phrase, le signe extérieur audible de son individualité intérieure, intellectuelle.

Quand, au commencement de cet article, il a été dit: toute phrase possède une face lexicale spécifique, cette formule valait pour toute phrase du langage humain. L'application à l'arabe s'est montrée féconde; à côté de la phrase considérée grammaticalement selon les rapports de ses composants pour une énonciation donnée, c'est-à-dire, selon le plan grammatical (comme l'on fait habituellement), l'entité nouvelle que toute phrase porte toujours plus ou moins en elle, selon le plan de la désignation, soit le plan lexical, s'est montrée remarquablement actée, réalisée: on trouve d'une part l'étroite union des composants dans la phrase, soulignée par les liaisons, les assimilations aboutissant à des géminées et la pause qui clôt le tout, ceci lui donne une base matérielle dans le langage, le signifiant qui lui est adapté (un *lafz*, auraient dit les Arabes)⁽²⁾ d'autre part un sens (un *ma'nā*) de l'ordre nominal⁽³⁾ ou nomino-verbal s'est manifesté plusieurs fois présent, de telle sorte que cette unité lexicale nouvelle a pu émerger en mot autonome, jouant un rôle grammatical. La grammaire en a besoin pour expliquer la construction du relatif indéfini 'ayyū-, pour préciser la situation des propositions relatives, la nature des composants et leurs relations dans des propositions temporelles. La grammaire historique ne peut s'en passer pour expliquer l'origine des conjonctions: *hīna*, 'id, 'idā.

d'avec ce qui suit, c'est-à-dire: on se tait à sa finale, intentionnellement, par la préférence d'un choix, pour en faire la fin du discours (*li-ḡa'li-hā 'āḥira -lkalāmi*), peu importe qu'il y ait un autre mot après lui, ou qu'il soit en fait la fin du discours; et un peu plus loin (lignes 12-13), à propos de: 'ammā ba'da-hā: « il [Ibn al-Ḥāḡib] donne à entendre qu'il n'y aura pas de pause sur un mot sinon lorsqu'il aura une suite. S'il avait dit: se taire à la fin du mot par la préférence d'un choix, pour en faire la fin du discours, il aurait donné une définition plus générale ».

(1) Au sens étymologique de: marquer les bornes, les limites.

(2) Ainsi prennent un sens dans l'économie de la langue arabe, les liaisons, assimilations, pause, sus-indiquées, dont l'exposé est bien aride.

(3) Habituellement peu explicite, peu précis, à la mesure de la réalisation du mot virtuel (cf. plus haut, p. 88).

DIE PARALLEL-ENTWICKLUNG DER DREI ALTEN SCHRIFT-URSCHÖPFUNGEN

(Aegyptische Schrift, Keilschrift, chinesische Schrift) (*)

Johannes FRIEDRICH - Berlin

Über die Entwicklung neugeschaffener Schriften ist die Forschung jetzt besser unterrichtet als noch vor wenigen Jahrzehnten. Ein ernster Forscher wird jetzt nicht mehr annehmen, dass ein Alphabet ähnlich unseren jetzigen Schriften ohne Vorstufen aus dem Nichts gefunden werden könne, dass also der Begriff des Konsonanten auch dem schriftlosen Naturmenschen bewusst sei. Vielmehr hat sich jetzt allgemein die Erkenntnis durchgesetzt, dass der primitive Mensch, um Mitteilungen zu machen, zunächst zum Bilde als der natürlichen Wiedergabe der Wirklichkeit greift und dass die gezeichneten Bilder entweder ganze satzartige Gedanken oder einzelne Wörter darstellen können (Ideenschrift und Wortschrift). Man weiss auch, dass die kleinere phonetische Einheit innerhalb des Wortes, zu der der primitive Mensch unter Umständen weiter vordringen kann, nicht der Einzellaute, vor allem nicht der Konsonant, sondern zunächst die Silbe ist und dass der Einzellaute nur ganz selten, vielleicht nur einmal, in der westsemitischen Konsonantenschrift und noch vollkommener in der griechischen Lautschrift, gefunden worden ist.

Weniger klar ist man jedoch noch immer über die Reihenfolge der einzelnen Entwicklungsstufen und vor allem über die Anfangsstadien der Schriftschöpfung. Beispielsweise dachte sich bei der ägyptischen Schrift, um mit dieser bekanntesten und einprägsamsten Schrift des alten Orients zu beginnen, Sethe⁽¹⁾ die Entwicklung so, dass schon vorhistorisch und durch Dokumente nicht belegbar eine Wortschrift entstanden sei, die reine Begriffe

(*) Als Vortrag gehalten am 29. August 1957 auf dem XXIV. Internationalen Orientalisten-Kongress in München.

(1) K. SETHE, *Vom Bilde zum Buchstaben. Die Entstehungsgeschichte der Schrift* (Leipzig 1939).

konkreter Wörter durch ihre Bilder und abstrakte Wörter und Handlungen durch umschreibende Bilder dargestellt habe. Der phonetische Ersatz eines bildlich nicht darstellbaren Wortes durch ein gleichklingendes und bildlich darstellbares sei jüngeren Datums, der Fall also, dass man *wr* «Schwalbe» auch für *wr* «gross», *hpr* «Käfer» auch für *hpr* «werden» schreibt usw. Allmählich sei dann die Entstehung silbenähnlicher Wortstücke und schliesslich die Ausbildung der Einzelkonsonanten hinzugkommen.

Durch die gedankenreichen und tiefschürfenden Forschungen von S. SCHOTT in seinem Buche *Hieroglyphen. Untersuchungen zum Ursprung der Schrift* (Mainz 1951) sind wir jetzt glücklicherweise im Verständnis der ältesten ägyptischen Texte ein ganzes Stück weitergekommen. Allerdings enthalten die von Schott interpretierten alten Texte alle nur sehr kurze Mitteilungen, meist über ein politisch wichtiges Ereignis, und es scheint, dass diese älteste ägyptische Schrift längere Berichte und Erzählungen überhaupt noch nicht wiedergeben konnte.

Vor allem enthalten die ältesten Texte noch zahlreiche Reste der Ideenschrift, stellen also ganze Vorgänge oder «Sätze» in einem einzigen Bilde dar. Das beste und schon länger bekannte Beispiel ist die Palette des Königs Nar-mer (Taf. XIV, Abb. 1), deren Rückseite mitteilt, dass der siegreiche König aus dem «Harpunengau» 6000 Gefangene ein gebracht hat. Der Name des besiegten Landes ist dabei als phonetischer Ersatz mit Determinativ geschrieben, ebenso auf der Vorderseite die Sakristei (ägyptisch *dbn*), aus der der König tritt, durch den «Netzschwimmer (*dbi*)» phonetisch ersetzt. Die «Städte-Palette» (Taf. XIV, Abb. 2) zeigt auf einer Seite sieben Mauerringe als Stadt-Determinative mit eingeschriebenen Einzel-Hieroglyphen (den Städtenamen?), und diese Städte werden von sieben verschiedenen Wesen «zerhackt», d. h. zerstört. Die andere Seite zeigt Viehherden und Oliven(?)bäume als Besitz von Libyen, dessen Name, phonetisch ersetzt durch den «Fremdlandstock» auf dem Determinativ «Land», daneben gesetzt ist. Ideenschrift begegnet auch auf Abb. 3 (Taf. XV); wo ein Feindland von dem «Palaste» mit menschlichen Armen geschlagen wird, und auf Abb. 4 (Taf. XV), wo die Krönung und anschliessend der heilige Umzug des Königs mitgeteilt sind. Abb. 4 vereinigt also zeitlich nach einander folgende Vorgänge in einem Bilde. Auf einem Gemälde wäre das ein Unding, die Abbildung enthält also kein Gemälde, sondern Schrift.



Abb. 1. – Narmer-Palette



Abb. 2. – Städte-Palette



Abb. 3. - «Palast» schlägt Feindland



Abb. 4. - Krönungen, heiliger Umzug

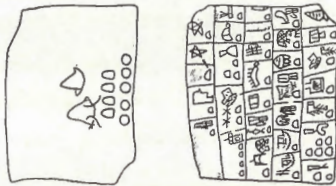


Abb. 5. - Buchführung - aus Uruk



Abb. 6. - Sonne, Tag, Weiss



Abb. 7. - Mund, sprechen

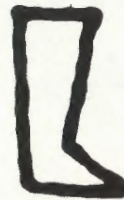


Abb. 8. - Fuss, stehen, gehen



Abb. 9. - essen

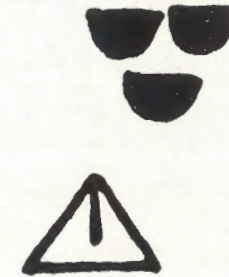


Abb. 10. - Sklavin



Abb. 11. - ti, «Pfeil», leben

Alte Form	Moderne Form	Lautwort	Bedeutung	Erläuterungen
𠂔	子	tsi ³	Kind	
𣎵	木	mu ⁴	Baum	oben Zweige, unten Wurzeln
𠂔	門	men ²	Tor, Tür	zwei Türflügel
𠂔	矢	shih ^{4,3}	Pfeil	
𠂔	心	hsin ¹	Herz	der Herzmuskel
𠂔	言	yen ²	Wort, reden	Mund mit entströmendem Atem
𠂔	雨	yü ³	Regen	Himmelsgewölbe mit herabfallenden Regentropfen
𠂔	犬	ch'üan ³	Hund	Kopf, Leib, Fuße und Schwanz
𠂔	巴	pa ¹	große Schlange	
𠂔	手	shou ³	Hand	Vorderarm mit fünf Fingern
𠂔	貝	pei ⁴	Kostbarkeit, Reichtum	Kaurimuschel
𠂔	田	t'ien ²	Feld	in Parzellen eingeteiltes Feld

Abb. 12. - Chines. Begriffsbilder

Altes Zeichen	Moderne Form	Lautwert	Bedeutung	Erläuterungen
		ch'iu ¹	Gefangener, Gefängnis	Mensch in einer Umfriedung
		ts'ui ²	pflücken	Hand über einem Baum
		ming ³	bell	Sonne und Mond
		ming ²	singen	Mund und Vogel
		wen ⁴	hören	Tür und Ohr

Abb. 13. – Chines. Zusammensetzungen

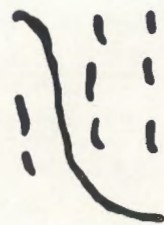
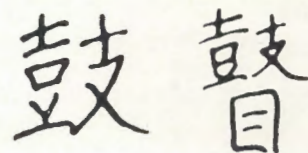
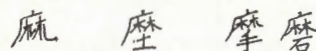
Abb. 14. – tsu², « Fuss »;
— « genügen »Abb. 15. – sha, « Sand »;
— « laut »Abb. 16. – ku², « Trommel »;
— « blind »

Abb. 17. – ma, « Hanf »; — « Staub » usw.

Aus diesen ältesten Texten sehen wir, dass die Entwicklungsreihe Ideenschrift, begriffliche Wortschrift, phonetische Wortschrift bei den Ägyptern nicht nacheinander erfolgt ist, sondern dass alle drei Schriftbestandteile (begriffliche Wortzeichen, phonetische Wortzeichen und Determinative) nebeneinander und gleichzeitig schon vorhanden sind und sich mit der älteren Ideenschrift überschneiden. Eine feste Grenze zwischen Ideenschrift und Wortschrift besteht hier nicht. Schott hat auch schon auf den wichtigen Umstand hingewiesen, dass Handlungen und Vorgänge, also Verba, noch nicht durch Einzelwortzeichen, sondern nur im Zusammenhang der Ideenschrift als Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt ausgedrückt werden können. Besonders wichtig ist, dass das phonetische Element schon in der Ideenschrift und der sich langsam entwickelnden Begriffswortschrift mit vorhanden ist. Das darf uns jedoch nicht wundern, erscheint doch das *Lautrebus* schon in der sonst reinen Ideenschrift der Azteken zur Bezeichnung von Ortsnamen und sogar in der Schriftvorstufe der « Gegenstandsschrift » bei den Yoruba-Negern ⁽¹⁾.

Die Vorstufe der Keilschrift, die « sumerische Bilderschrift », wie ich einmal sagen will, zeigt in manchen Einzelheiten beim ersten Zusehen bemerkenswerte Unterschiede. Schon die Verwendung der Schrift ist eine andere, sie dient nicht für historische Mitteilungen, sondern für einfache und inhaltsarme Notizen der wirtschaftlichen Buchführung (Taf. XV, Abb. 5).

Von einer Ideenschrift ist vorläufig keine Spur erkennbar, sondern jedes Bildzeichen stellt anscheinend ein Wort nach seinem Begriffe, nicht nach seiner Lautung, dar. Für abstrakte Dinge und Tätigkeiten hilft man sich so, dass z. B. das Bild der Sonne auch für Tag und weiss, das Bild des Mundes auch für sprechen, das des Fusses auch für stehen, gehen und bringen gesetzt wird (Taf. XV, Abb. 6-8). Ein schwer darzustellender Begriff kann auch durch Zusammensetzung mehrerer Zeichen ausgedrückt werden, essen durch Mund + Brot (Taf. XVI, Abb. 9), Sklavin durch Frau + Bergland (Taf. XVI, Abb. 10) usw.

Für das Vorhandensein auch phonetischer Elemente scheint in den ältesten Texten (Warka IV) kein sicheres Argument vorhanden.

⁽¹⁾ Vgl. bei H. JENSEN, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart* (Glückstadt und Hamburg [1935]) S. 16 f. die Lautgleichheit von *efa* « sechs » und *efa* « hingezogen » und von *ejo* « acht » und *ejo* « übereinstimmend ».

Erst in der nächst jüngeren Schicht (Warka III und Ġemdet Nasr) treten auch sicher phonetische Elemente auf wie *ti* « Pfeil » auch für *ti(l)* « leben » (Taf. XVI, Abb. 11) usw. Determinative sind sicher in Warka III, vielleicht schon in Warka IV belegt.

Indem wir die Entwicklung der Keilschrift-Silbenzeichen als etwas Sekundäres hier unerörtert lassen, stellen wir also als älteste Elemente der sumerischen Bilderschrift Begriffswortzeichen und Determinative fest, während die Ideenschrift ganz fehlt und phonetische Elemente etwas jünger scheinen. Allerdings darf man vielleicht die Frage offen lassen, ob das Nicht-Erkennen phonetischer Bestandteile möglicherweise auf unserer ungenauen Erkenntnis der Dinge beruht derart, dass mit dem Fortschreiten der Forschung doch auch noch solche gefunden werden. Auf der in Abb. 5 (Taf. XV) dargestellten Wirtschaftstafel aus Warka z. B. vermuten die Forscher Namen von Besitzern der aufgezählten Gegenstände, ohne diese vorläufig deuten zu können. Sollte diese Deutung einmal gelingen, so wäre es nicht nur möglich, sondern geradezu wahrscheinlich, dass sich innerhalb dieser Namen auch schon phonetische Elemente finden. Träte das ein, so würde sich der Unterschied zwischen der ältesten ägyptischen und sumerischen Schrift auf das Vorhandensein und Fehlen der ideenschriftlichen Reste beschränken.

Betrachten wir nach den beiden Schrift-Urschöpfungen des alten Vorderen Orients auch die grosse Schriftschöpfung Ostasiens, die chinesische Schrift, so muss ich zunächst um Nachsicht bitten, dass ich auf diesem Gebiete nicht als Fachmann urteilen, sondern nur die freundlichen Auskünfte meines Berliner Kollegen Fuchs benutzen kann. In die Schriftanfänge, in die eigentliche Schriftschöpfung, können wir im alten China nicht so hineinschauen wie im alten Mesopotamien oder gar in Ägypten. Vielmehr müssen wir uns damit begnügen, die ältesten überlieferten Inschriften auf Orakelknochen und Bronzetafeln etwa des 15.-12. Jahrhunderts v. Chr. zu betrachten. Auch die ältesten chinesischen Schriftzeichen haben Bildgestalt und den Charakter der Wortschrift, den die chinesische Schrift bei dem flexionslosen Charakter der Sprache bis heute bewahrt.

Die Wortzeichen sind naturgemäss zum Teil unphonetische Bilder für Begriffe, wie sie Abb. 12 (Taf. XVI) zeigt: Kind, Baum, Tor, Pfeil, Hund, Hand, Regen, Feld usw. Abstrakte Begriffe kann man auch hier schon in dieser alten Zeit durch übertragene Einzelbilder oder Zusammensetzungen zweier Bilder ausdrücken. Für Ein-

zelbilder vergleiche man etwa in Abb. 12 (Taf. XVI) die Kaurimuschel zum Ausdruck von Reichtum, für Zusammensetzungen in Abb. 13 (Taf. XVII) die Darstellung von hell durch Sonne und Mond, singen durch Mund und Vogel, hören durch Ohr und Tür.

Wichtig ist, dass das phonetische Element, das in der klassischen und modernen chinesischen Schrift eine grosse Rolle spielt, auch schon in den alten Knocheninschriften vorkommt. Es tritt in zweierlei Gestalt auf. In den von den Sinologen so genannten « Entlehnungen » ersetzt einfach das Bild eines bildlich darstellbaren Begriffes ein klanglich gleiches abstraktes Wort: *tsu*³ « Fuss » steht auch für *tsu*³ « genügen » (Taf. XVII, Abb. 14), *sha* « Sand » auch für *sha* « laut, schrill » (Taf. XVII, Abb. 15). Das ist also dasselbe Prinzip, wie wir es im Ägyptischen bei *db* « Netzschwimmer » für *dbt* « Sakristei » und im Sumerischen bei *ti* « Pfeil » für *ti(l)* « leben » kennen gelernt haben. Die zweite, heute weitaus häufigste, aber ebenfalls schon in der Frühzeit belegte Form ist die, dass ein Lautersatz der eben geschilderten Art noch mit einem sinnandeutenden Determinativ, einem sogenannten « Klassenhaupt », verbunden wird. Man vergleiche in Abb. 16 (Taf. XVII): Das Zeichen für *ku*³ « Trommel » wurde auch für *ku*³ « blind » geschrieben; um jedoch Irrtümern vorzubeugen, setzte man noch das Zeichen « Auge » als Determinativ hinein; nun sah jeder: es ist nicht *ku*³ « Trommel », sondern das *ku*³ gemeint, das mit dem Auge zu tun hat, also *ku*³ « blind ». Entsprechend steht *ma* « Hanf » mit Determinativ « Erde » für *ma* « Staub », mit Determinativ « Hand » für *ma* « reiben, berühren », mit Determinativ « Stein » für « mahlen, schleifen » (Taf. XVII, Abb. 17), *hwa* « Blume » steht mit Determinativ « Pferd » für *hwa* « edles Ross », mit Determinativ « Wort, reden » für *hwa* « schreiben ».

Auch die älteste chinesische Schrift enthält also Begriffs-Wortzeichen, phonetische Wortzeichen und auch schon die später so häufigen Determinative. Dass die Schrift schon in dieser Gestalt erfunden worden sei, lässt sich nur als Hypothese äussern. Für diese Hypothese spricht immerhin die Tatsache, dass die Entwicklung nicht nur bei der ägyptischen Schrift und der Keilschrift, sondern auch bei weiteren Schriftschöpfungen völlig parallel läuft.

Glücklicherweise haben wir nämlich als Vergleichsmaterial noch zwei moderne Schrifterfindungen, die besonders gut erforschte Schrift der Alaska-Eskimos, die die dortigen eingeborenen Missionshelfer zur Niederschrift biblischer Texte geschaffen haben, und die leidlich

bekannte der Bamum-Neger in Kamerun. Beide sind, wenigstens in ihren Anfängen soweit unberührt von europäischen Einflüssen, dass diese Anfänge als Parallelen zu den alten Schrifterfindungen verwendbar sind. Aus Raummangel muss ich hier allerdings auf eine ausführliche Behandlung verzichten und verweise den genauer interessierten Leser für die Eskimo-Schrift auf das Buch ihres gründlichen Erforschers Alfred SCHMITT, *Die Alaska-Schrift und ihre schriftgeschichtliche Bedeutung* (Marburg 1951) sowie auf meinen Artikel in ZDMG 95 (1941) S. 374-414, für die Bamum-Schrift auf meinen Artikel in ZDMG 104 (1954) S. 317-329. Bei der Alaska-Schrift sollen hier auch die einzelnen Schrift-Abarten unerörtert bleiben, die die verschiedenen Missionshelfer je für ihren eigenen Schriftgebrauch geschaffen haben, und nur das selbständige Anfangsstadium der Schrift des Haupt-Schriftschöpfers Neck berücksichtigt werden. Die europäisch beeinflusste Weiterbildung bei ihm wie bei dem Bamum-König Ndschoya in Kamerun dagegen bleiben hier ausser Betracht.

In die älteste Stufe von Necks Schriftschöpfung gehört seine Niederschrift der Danielgeschichte (in meinem Artikel Abb. 2 S. 382). Da herrscht ähnlich wie in den ältesten ägyptischen Texten noch durchaus eine Mischung von Ideenschrift und Begriffswortschrift. Die Verba sind oft noch nicht als besondere Elemente, sondern wie im Altägyptischen nur als Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt erfasst. Aber schon auf dieser Schriftstufe treten auch allerlei Ansätze zu phonetischer Schreibung mit auf. Meist wird ein ganzes Wort phonetisch durch ein ähnlich klingendes vertreten, so der Plural *imkut* « jene » durch das bildlich darstellbare *imgutâ* « er wickelt ein », *pitiktlu* « wegen » durch ungefähr anklingendes *pitigtsaun* « Schiessgerät », *tsiknalütting* « sie beneideten » durch *tsiutik* « Ohren », *itlpinun* « zu dir » durch *itliâ* « er legt nieder ». Das ist dieselbe Art, wie wenn der Ägypter *wr* « Schwalbe » für *wr* « gross », der alte Sumerer *ti* « Pfeil » für *ti(l)* « leben » und der alte Chinese *tsu*² « Fuss » für *tsu*² « genügen » schreibt, nur wird der Lautersatz bei Neck sehr primitiv und roh gehandhabt. Bei dem komplizierten Bau der Eskimosprache mit ihren langen vielsilbigen Wörtern war ein genauerer Lautersatz zunächst wohl gar nicht zu erzielen. Jedenfalls ist bei den Eskimos wie bei den Ägyptern von Anfang an Begriffs-Wortschrift und Laut-Wortschrift mit der Ideenschrift bunt gemischt, und der Übergang zu genauerem lautlichen Ausdruck vollzieht sich erst allmählich vor unseren Augen.

Das Material zur Bamum-Schrift ist nicht so reichlich, und vor allem sind die Textproben sehr wenig und kurz, aber die Grundzüge erkennen wir auch hier. Von einer vorangegangenen Ideenschrift hören wir da nur durch Mitteilungen einheimischer Gewährsmänner, Dokumente in ihr sind nicht überliefert. Die ältesten Texte zeigen eine noch stark bildliche Schrift von Wortzeichen, die als unphonetische Begriffszeichen aufzufassen sind, zum Teil aber auch schon als Lautersatz stehen. So steht das Bildzeichen *ngap* « Antilope » auch für das lautlich gleiche abstrakte *ngap* « Woche », *li* « Auge » auch für *li* « Name », *yu* « essen » auch für das lautlich ähnliche *ngu* « Tag » usw. Bei der Schreibung von Namen geht man sogar noch einen Schritt weiter: man zerlegt mehrsilbige Namen in ihre silbischen Bestandteile, was bei dem einfachen phonetischen Bau der Sprache nicht schwer ist, und drückt jede Silbe durch ein besonderes Zeichen, d. h. durch das Bildzeichen eines einsilbigen Wortes aus. Wichtig für uns ist, dass auch hier begriffliche und lautliche Wortzeichen von Anfang an neben einander stehen.

Die verschiedenen alten und neuen Schriftschöpfungen zeigen also von Einzelheiten abgesehen, alle das gleiche Bild: Zu Anfang steht eine bildhafte Wortschrift, mit oder ohne Reste von Ideenschrift dazwischen, die von Anfang an neben begrifflichen Wortzeichen auch schon, das ist das Wesentliche, lautliche Wortzeichen enthält. Die Gleichheit der Entwicklung bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten gibt uns eine ziemlich sichere Gewähr für die Allgemeingültigkeit der voneinander doch offenbar unabhängigen Erscheinungen: Begriffs-Bildzeichen und Laut-Bildzeichen scheinen die tragenden Säulen jeder Schrift-Urschöpfung.

UN PETIT FLORILÈGE DIPHYSITE GREC TRADUIT DE L'ARMÉNIEN

Gérard GARITTE – Louvain

Ce titre peut sembler paradoxal, et il l'est en effet. Qui imaginerait que les Grecs, dont la panoplie dogmatique n'était certes pas démunie de textes et de florilèges diphysites, aient jamais pu se procurer chez les Arméniens, officiellement monophysites depuis le milieu du VI^e siècle, un recueil de textes défendant les deux natures? L'étude du document que nous voulons présenter montrera que, dans ce domaine aussi, le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Il s'agit d'un petit florilège *Sur les deux natures dans le Christ* qui ne se lit, à notre connaissance, que dans un seul manuscrit, le cod. Sinaiticus grec 1699 (papier, XIV^e siècle, fol. 89r-90v), où il fait partie d'un dossier antiarménien que nous avons analysé ailleurs⁽¹⁾. Il est intitulé: *Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο φύσεων*. La pièce n'est pas un traité de S. Grégoire l'Illuminateur, comme on pourrait le croire sur la foi du titre, mais une série de 13 citations, dont les deux premières seules sont attribuées à S. Grégoire l'Arménien, neuf à S. Athanase d'Alexandrie, une à S. Anastase d'Antioche et une à S. Grégoire de Nazianze (« le théologien »). Le titre, qui se présente dans le manuscrit comme portant sur l'opuscule tout entier, doit donc se comprendre comme étant le lemme de la première citation, à moins que l'on ne préfère supposer qu'il y a eu interversion des deux parties du titre et que le second membre (*περὶ τῶν ... δύο φύσεων*) était primitivement le titre général, et le premier (*Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ...*), le titre spécial du premier article du recueil.

⁽¹⁾ Dans *Le Muséon* 71 (1958) 242-243. Le ms. est décrit dans le catalogue de V. N. BENEŠEVIČ, *Opisanie grečeskikh rukopisei monastyryja Svjatoï Ekateriny na Sinaje*, III, 1 (Rukopisi 1224-2150), Pétersbourg 1917, 157-161.

Les textes cités sont les suivants:

1-2. Deux extraits de la grande catéchèse que le livre arménien d'Agathange met dans la bouche de S. Grégoire l'Illuminateur (éd. Tiflis, 1909⁽¹⁾, p. 134-372, § 259-715). Le premier extrait correspond exactement au texte arménien de la première moitié du § 385 d'Agathange (ch. XI, p. 192, l. 5-9)⁽²⁾; on n'y relève comme variantes que l'omission par le grec du mot *anmahut'enē* « immortalité », et la leçon *ἐκάθισεν* au lieu de l'arménien *emut* « ingressus est ». Le grand florilège monophysite arménien dit « Sceau de la Foi », compilé au temps du catholicos Komitas (610/611-628), cite les § 385-389 d'Agathange (p. 192, l. 5 - p. 194, l. 6), c'est-à-dire le passage qui commence par le texte cité dans notre florilège grec⁽³⁾.

De la seconde citation du Sinaiticus, nous ne trouvons pas de correspondant littéral dans la catéchèse d'Agathange; les deux premières propositions du texte grec s'apparentent à la fin du § 363 de l'arménien (p. 182, l. 7-9): *quod vult, et fit; quod voluit, et fecit; quod voluit, et factus est; quodcumque vult, non fallit; sed coartatus est, immixtus est, et factus est quod et voluit*; la suite du texte arménien ne correspond pas à la suite du texte grec. Mais dans une sorte de profession de foi que plusieurs manuscrits ajoutent en appendice au livre d'Agathange (éd. Tiflis, p. 472-474) et qui est constituée principalement d'extraits de la grande catéchèse de S. Grégoire, se lisent deux articles consécutifs dont le premier (p. 473, n° 13) correspond à la partie de notre première citation grecque qui va du mot *ἐταπεινώθη* à *τῆς θεότητος αὐτοῦ*, et le second (n° 14) fournit un texte parallèle aux quatre premières propositions de la seconde citation de notre florilège (jusqu'à *τῇ ἀφύρτῳ*; voir la traduction du texte arménien ci-dessous, en regard du texte grec).

Suivent 9 citations attribuées à S. Athanase d'Alexandrie.

⁽¹⁾ G. TĒR-MKRTČ'EAN et St. KANAYEANC', *Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc' (Patmagirk' Hayoc', I, 2)*, Tiflis 1909. Le grande catéchèse ne figure pas dans la version grecque du livre d'Agathange (BHG^s 712); elle n'est conservée qu'en arménien; voir G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange (Studi e Testi, 127)*, Vatican 1946, 296-298 et 307; St. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le Diatesaron (Biblica et Orientalia 13)*, Rome 1950, 59-60.

⁽²⁾ Dans la 3^e éd. de Venise (1930), le texte se lit aux p. 282-283.

⁽³⁾ Voir GARITTE, *Documents* (ci-dessus note 1), p. 355, n° IV.

3-4. Les deux premières sont empruntées au chapitre VIII du *De incarnatione et contra Arianos* ⁽¹⁾. Pour que l'on puisse aisément comparer les textes, nous transcrivons plus loin, en face des citations du florilège, les passages correspondants de l'Athanase grec. La collation révèle un fait extrêmement curieux: quoique l'identité substantielle des textes soit hors de doute, les citations du florilège s'écartent considérablement, dans la forme, du texte d'Athanase; elles usent d'un vocabulaire différent, contruisent différemment les mêmes phrases, présentent les mots dans un ordre différent etc.; bref, elles comportent une quantité de variantes dont la nature est telle qu'il est manifestement impossible de les expliquer par les caprices ordinaires d'une tradition manuscrite normale. Que l'on considère, par exemple, la fin du n° 3: *ἐνεδύσατο ἡμᾶς, ἵνα ἡμεῖς πάντες ἐνδυσώμεθα τὸν Θεόν*, en face de la phrase d'Athanase: *τοὺς πάντας ἡμᾶς φορεῖ, ἵνα οἱ πάντες τὸν ἑνα φορέσωμεν Θεόν*; ou encore la fin du n° 4: *ὅπως ἂν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐπουρανίου ζωῆς μέτοχοι γένωνται ὑπὲρ τοῦ πνευματικοῦ πατρὸς αὐτῶν Θεοῦ*, vis-à-vis du texte athanasien: *ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ μεταλάβωσιν, διὰ τὸν κατὰ πνεῦμα αὐτῶν πατέρα Θεόν*. Il est évident, à la simple lecture de ces textes parallèles, que leurs divergences supposent l'intervention d'un traducteur.

Le mot *σωματοφόρος* (n° 3) est, à lui seul, suffisamment révélateur; Athanase ne l'emploie jamais; c'est le terme *σαρκοφόρος* qu'il utilise, comme il le fait effectivement dans le passage correspondant à la citation n° 3 de notre florilège; mais on sait qu'en arménien, le mot *marmn* correspond indifféremment à *σάρξ* et à *σῶμα*; le terme athanasien *σαρκοφόρος* a été rendu en arménien par *marmnazgest*, qui a été lui-même retraduit en grec par *σωματοφόρος*. Ceci n'est d'ailleurs pas une pure hypothèse; on connaît une version arménienne du *De incarnatione et contra Arianos*, publiée par le P. Isaïe Tayec'i ⁽²⁾, et cette version présente effectivement dans le passage en question ici (p. 35, l. 21) le mot *marmnazgest*, qui traduit *σαρκοφόρος* et qui seul peut expliquer le *σωματοφόρος* de notre florilège.

La version arménienne rend compte également d'autres variantes de nos textes grecs:

⁽¹⁾ PG 26, col. 996 C-997 A et col. 996 B; pour la citation n° 4, cfr M. J. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, 10^e et 11^e éd., Fribourg-en-Br. 1937, 286, n° 788.

⁽²⁾ E. TAYEC'I, *S. Aṭ'anasī Alek'sandrioy hayrapeti čaṙk', t'ult'k' ew anḏdimasc'ut'iwnk'*, Venise, 1899, 27-56.

— *δς* (après *Ἀδάμ*) en face d'*ἡτις* du texte athanasien: le relatif arm. *or* (p. 35, l. 23) peut se traduire des deux façons;

— *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* en face d'*ἐν ὁμ. ἀνθρώπων*: l'arm. *mardkan* (p. 35, l. 24) est un collectif employé ordinairement pour le pluriel « hommes » (gén.);

— *τῆς φύσεως* en face de *τῆς οὐσίας*: l'arm. *yēuṭ'enēn* (p. 35, l. 25) peut correspondre aux deux mots grecs;

— *ἐνεδύσατο* en face de *φορεῖ*: l'arm. porte *zgec'eal ē* (p. 35, l. 29) « induit », au parfait.

De même, la quatrième citation de notre florilège grec s'accorde à plusieurs reprises avec l'Athanase arménien contre l'Athanase grec:

— *ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν* en face de *ὁ δεσπότης τῶν δούλων*; l'arm. (p. 34, l. 32) lit *tērn erknic'* « Dominus caelorum »;

— la phrase *ἐπειδὴ ἔλαβε*, qui est toute différente du passage parallèle de l'Athanase grec, correspond beaucoup mieux à l'Athanase arménien (p. 34, l. 33 - p. 35, l. 2): *Quoniam accepit mortalem patrem hominum, dedit hominibus suum immortalem Patrem*;

— *ἐγεύσατο* en face de *γεύεται*; l'arm. (p. 35, l. 4) porte *čašakeac'* « gustavit »;

— *ὕπὲρ* en face de *διὰ*; l'arm. *vasn* (p. 35, l. 6) correspond à ces deux prépositions grecques.

Sans doute le texte arménien publié par le P. Tayec'i ne rend pas compte de toutes les divergences des citations du florilège; mais rien ne dit que le texte arménien dont dérivent ces citations ait été identique au texte imprimé; il existe en effet, du *De incarnatione et contra Arianos*, une version arménienne inédite, conservée notamment dans les manuscrits 629 et 648 des Méchitaristes de Vienne, et qui diffère considérablement de la version publiée ⁽¹⁾.

5-8. Nous ne sommes pas parvenu à identifier ces quatre textes attribués par le florilège au même auteur que les deux précédents. Les éléments du n° 5 se retrouvent presque tous dans les nos 3 et 4. Le n° 6 rappelle quelques passages d'écrits pseudo-athanasiens: *Quod unus sit Christus*, ch. 3 (PG 28, col. 125 C-D); *De incarnatione Dei Verbi*, ch. 3 (*ibid.*, col. 93 A-B); *Quaest. ad Antiochum*, 1 (*ibid.*, col. 600 B-C). Le texte de Ioh 8, 42 cité dans le n° 7 l'est également dans le *Contra Sabellianos*, ch. 3 (PG 28, col. 101 C), mais le contexte est tout à fait différent.

⁽¹⁾ Voir R. P. CASEY, dans *HarvTheolRev* 24 (1931) 46, n° 10; 50, n° 1. Cfr. J. LEBON, dans *RevHistEccl* 21 (1925) 528-530.

9-11. Les textes 9, 10 et 11 sont extraits de l'homélie *De passione et cruce Domini* (PG 28, col. 185-249), qui n'est pas athanasienne, mais qui figure dans les anciens corpus d'Athanase, tant grecs ⁽¹⁾ qu'arméniens ⁽²⁾; plusieurs recueils grecs athanasiens ne donnent de ce traité qu'un extrait comprenant les deux derniers tiers du ch. 11 et le ch. 12 (depuis col. 204 B 13 τῶν μὲν ἀνθρώπων jusqu'à col. 208 B 14 ζωοποιηθήσονται) ⁽³⁾; c'est justement à cette portion du texte qu'appartiennent les trois citations de notre florilège. La citation n° 11 figure deux fois, un peu plus étendue vers l'avant comme vers l'arrière, dans un des recueils de χρήσεις conservés dans la collection antichalcédonienne du cod. Vat. gr. 1431 ⁽⁴⁾.

La version arménienne du *De passione* étant inédite, il nous est impossible, pour le moment, de lui comparer les extraits qui figurent dans notre florilège; mais les nombreuses divergences que ces extraits présentent par rapport au texte grec de l'homélie sont exactement du même genre que celles que nous avons relevées dans nos citations 3 et 4; elles montrent à l'évidence que les textes du *De passione* cités dans notre florilège ne peuvent se rattacher à ceux de l'homélie grecque que par le canal d'une traduction arménienne; notons, à titre d'exemples, parmi les variantes de vocabulaire, σάρκα et σάρξ (n° 10 et 11) en face de σῶμα; θεοὶ γενόμεθα en face de θεοποιηθῶμεν (n° 10); διότι ὁ κρατῶν δυνατώτερος εὐρίσκεται ἢ ὁ κρατούμενος en face de τὰ γὰρ κρατοῦντα τῶν κρατουμένων ἀεὶ κύρια τυγχάνει (n° 11, fin).

12. La douzième citation est intitulée: «De saint Anastase, évêque d'Antioche». Elle ne se trouve pas dans les œuvres d'Anastase

⁽¹⁾ Voir H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 23), Berlin et Leipzig 1935, 17, 32 etc.

⁽²⁾ Voir R. P. CASEY, dans *HarvTheolRev* 24 (1931) 48, n° 16; 51, n° 16. D'après un colophon d'origine inconnue publié notamment dans l'introduction du P. Tayec'i (p. v-vi), le *De passione* serait un des 17 ouvrages d'Athanase «traduits par nos premiers traducteurs du grec en arménien» (c'est-à-dire au V^e siècle); voir CASEY, *l. cit.*, 52-53.

⁽³⁾ Voir OPITZ, *Untersuchungen*, 15, 21, 22, 24, 26 etc.

⁽⁴⁾ E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431. Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., XXXII, 6), Munich 1927, 34, n° 13; 47, n° 59. — Le *De passione* est cité aussi comme de S. Athanase par Sévère d'Antioche, par le florilège de Timothée Élure et par le «Sceau de la Foi»; voir OPITZ, *Untersuchungen*, 177; J. LEBON, dans *RevHistEcccl* 25 (1929) 8-9.

(559-599) réunies au t. 89 de la PG (col. 1309-1389; 1405-1408), ni dans le Λόγος εισοδικός publié par le cardinal Pitra ⁽¹⁾, ni parmi les fragments d'Anastase qui figurent dans la *Doctrina Patrum* ⁽²⁾. Mais dans un des florilèges insérés dans les Actes du concile du Latran (649) ⁽³⁾ se lit un texte identique pour le fond à la douzième citation de notre florilège et délimité exactement comme elle; il est intitulé: Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας ὑπὲρ τῆς ἐπισκοπῆς (lire ἐπιστολῆς) Λέοντος πάπα τοῦ τῆς ἀποστολικῆς μνήμης ⁽⁴⁾. En outre, les Actes du VI^e concile œcuménique (Constantinople, 680-681) citent un extrait quatre fois plus long du même ouvrage d'Anastase, extrait dont la partie finale est identique à la citation du concile du Latran et qui est introduit par ces mots: Χρησὶς τοῦ ἐν ἁγίοις Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας ἐξ ἧς ἐποιήσατο ἀπολογίαν ὑπὲρ τοῦ τόμου τοῦ ἁγίου Λέοντος, κεφαλαῖον ἐξηκοστοῦ, οὗ ἡ ἀρχή· Εἴ τις μέμνηται τῶν ὀλίγων πρόσθεν ἡμῶν ⁽⁵⁾. Cette Apologie du Tome de Léon par Anastase n'est plus connue que par ces deux citations ⁽⁶⁾.

Ici encore, comme dans le cas des citations identifiées d'Athanase, on constate, en confrontant le texte de notre florilège avec l'original ⁽⁷⁾, que le premier, tout en étant substantiellement identique

⁽¹⁾ J. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Rome 1868, 251-257. Nous n'avons pas pu trouver l'ouvrage du même Pitra, *Anastasiorum Antiochenorum et Sinaitarum anecdota quaedam opera de rebus sacris et canonicis, aucta ex tomo secundo Iuris ecclesiastici Graecorum*, gr. in-4°, 103 p., Rome 1866; voir F. CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1893, p. 256 et 390; Chr. BAUR, *Initia Patrum graecorum*, I (*Studi e Testi* 180), Vatican 1955, xcvi.

⁽²⁾ F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Munster 1907 (voir l'index, p. 345-356).

⁽³⁾ Sur l'intérêt des Actes des conciles pour la patrologie, voir P. VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787*, dans *Byzantion* 25-27 (1955-1957) 325-362 (pour le concile du Latran voir p. 326-327; pour le VI^e concile, p. 328-331).

⁽⁴⁾ I. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, X, 1764, col. 1108 B-C.

⁽⁵⁾ MANSI, XI, col. 436 D-437 B (X^e session). Le texte du VI^e concile ne présente vis-à-vis du texte du synode de 649 que deux variantes: δύο μὲν εἰσιν ἐνέργειαι Latr., δύο μὲν εἰσιν αἱ ἐνέργειαι VI^e conc.; Θεὸς ἄμα καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός Latr., Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὃν ὁ αὐτός VI^e conc.

⁽⁶⁾ Voir I. A. FABRICIUS et G. Chr. HARLES, *Bibliotheca graeca*, X, Hambourg 1807, 599, n° 16; PITRA, *Iuris eccl. Graecorum*, II, 246, n° 34.

⁽⁷⁾ Les Actes grecs du concile du Latran ont été traduits du latin pendant la durée même du concile (voir VAN DEN VEN, *l. cit.*, p. 326);

au second, présente, dans la forme, vis-à-vis de celui-ci, des divergences dont le nombre et la nature trahissent indiscutablement la main d'un traducteur; le vocabulaire (hormis naturellement les mots, surtout les mots techniques, pour lesquels un traducteur n'a guère de choix) diffère presque entièrement d'un texte à l'autre (voir par exemple οὐ κατὰ φυχρόν, ἀλλὰ καθ' ἑνωσιν ἀδιαίρετον, en face de οὐ κατὰ ἀνάγκην, καθ' ἑνωσιν δὲ ἀσύγχυτον); certaines phrases de notre texte sont même devenues franchement incompréhensibles, visiblement du fait du traducteur (voir spécialement ἐκάστη δὲ ὁμοίως etc.), et ne s'éclairent que par la comparaison avec le texte du concile.

Le fait que la citation du Sinaiticus corresponde exactement en étendue à celle des Actes du Latran permet de croire que l'une et l'autre ont été empruntées à un florilège, et non puisées à même l'ouvrage d'Anastase par deux compilateurs indépendants.

13. La dernière citation, intitulée Ἐκ τοῦ θεολόγου, est empruntée à l'Oratio XXXVIII de S. Grégoire de Nazianze (*In Theophania*), ch. 13. Le texte du florilège, très bref (8 mots), correspond exactement à celui de Grégoire (1).

L'examen des citations du florilège et leur comparaison avec les originaux grecs et les textes arméniens qui leur correspondent indiquent clairement que le florilège est traduit de l'arménien. Des deux premières citations, qui proviennent d'une partie du livre d'Agathange qui n'a jamais été traduite en grec, l'origine arménienne est évidente de soi; et la présence de ces deux textes de S. Grégoire l'Illuminateur en tête du florilège crée à priori la présomption que le reste du recueil a la même origine. Cette présomption est entièrement confirmée, on l'a vu, par l'étude des citations qui ont pu être identifiées. Ajoutons que le contexte où le florilège se présente dans le manuscrit du Sinaï est également significatif: le florilège, en effet, fait suite à une série de pièces qui sont indiscutablement traduites de l'arménien: la liste

mais les textes des Pères grecs qui y sont cités ne sont pas des rétroversions du latin, comme on le constate aisément en comparant aux originaux ceux d'entre eux qui sont conservés en tradition directe. Au surplus, pour ce qui est de la citation d'Anastase, le texte du Latran est appuyé par celui du VI^e concile, qui est, on l'a dit, identique (à deux variantes près) au premier.

(1) PG 36, col. 325 C; cfr *Enchiridion patristicum*, 1937, 376, n° 1006.

grecque des catholicos d'Arménie, la *Narratio de rebus Armeniae* (1) et une version grecque de la vision de S. Sahak le Grand, traduite de l'*Histoire d'Arménie* de Lazare de P'arp (2).

La conclusion s'impose donc, si invraisemblable qu'elle paraisse: le florilège diphysite du Sinaiticus est une traduction d'un modèle arménien.

Il nous restitue une pièce de la littérature, perdue en arménien, que le parti chalcédonien d'Arménie, qui fut puissant à certaines époques, par exemple sous Héraclius (610-641) (3), utilisa dans sa polémique contre l'Eglise grégorienne monophysite. Les polémistes byzantins devaient, à leur tour, trouver de bonne prise, pour l'opposer à l'Eglise officielle d'Arménie, un recueil de témoignages diphysites qui s'ouvre par deux citations de S. Grégoire l'Illuminateur.

Nous publions ci-dessous le texte du florilège, en juxtaposant aux deux premières citations une traduction latine des passages correspondants d'Agathange, et aux autres citations que nous avons pu identifier, les textes grecs originaux.

Cod. Sin. gr. 1699, fol. 89r-90v

Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο φύσεων.

Agathange, § 385 (éd. Tiflis, 1909 p. 192, l. 5-9).

1. Πίστις ἀληθὴς αὕτη ἐστίν· ἐταπεινώθη καὶ ἔμειξε τὴν θεότητα μετὰ τὴν ἀνθρωπότητα¹, τὴν ἀθανάσιαν μετὰ τῆς θνητότητος, ἵνα πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἀχωρίστους ποιήσῃ τῆς θεότητος αὐτοῦ· ὅταν γὰρ ἐν σαρκὶ ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς ἐκάθισεν, ἔμειξεν ἡμᾶς τῇ θεότητι αὐτοῦ ὁ Μονογενής.

Fides vera haec est: humiliatus est et miscuit divinitatem cum humanitate et immortale cum mortali, ut omnes homines indissolubiles faceret ab immortalitate divinitatis suae; quando corpore (ou carne) apud Patrem a dextra (var. a dextra Patris) ingressus est, et miscuit nos in divinitatem suam Unigenitus....

1. ¹ Sic cod.; leg. μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος.

(1) Pour ces deux textes, voir G. GARITTE, *La Narratio de rebus Armeniae* (CSCO 132, Subs. 4), Louvain 1952, 359-370 et 442.

(2) Voir *Le Muséon* 71 (1958) 255-278.

(3) Voir GARITTE, *Narratio*, 302-350.

2. Περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγος β'. *Ibid.*, p. 473, n° 14.

Καθὼς ἡθέλησεν οὕτως καὶ ἐγένετο καὶ ὡς ἡθέλησεν ἐποίησεν· ὅτι τὴν ἡμετέραν φύσιν τὴν χοϊκὴν ἐνεδύσατο καὶ ἔμειξε τῇ θεότητι αὐτοῦ τῇ ἀφύρτῳ ἵνα ἡμῖν δώσῃ τὴν αὐτοῦ ἀθανασίαν καὶ εὐφροσύνην καὶ ἀπάθειαν αὐτοῦ· τὸ φθαρτὸν ἡμῖν¹ ἔμειξε ἵνα ἀθάνατον ποιῇ.

3. Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας.

Αὐτὸς ἐστὶ Θεὸς σωματοφόρος καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι· ἐκ τοῦ πρωτοπλάστου λαβὼν τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀδάμ, ὅς ἐστιν ἐν μορφῇ δούλου, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, ἔδωκεν ἡμῖν ἐκ τῆς φύσεως τῆς θεϊκῆς τοῦ ἐν ἀρχῇ² ἁγίου Πνεύματος, ἵνα γενώμεθα πάντες υἱοί, ὅμοιοι τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ· αὐτὸς ἀληθινὸς υἱὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· ἐνεδύσατο ἡμᾶς, ἵνα ἡμεῖς πάντες ἐνδυσώμεθα τὸν Θεόν.

4. Τοῦ αὐτοῦ λόγος ἑτερος.

Ὅν τρόπον ἡμεῖς δούλοι Θεοῦ ὄντες ἐγενήθημεν τέκνα Θεοῦ, οὕτως καὶ ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν υἱὸς γέγονε τοῦ δούλου αὐτοῦ, τουτέστι τοῦ Ἀδάμ· ἐπειδὴ ἔλαβε τὴν φθαρτὴν μορφήν τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ἔδωκε τοῖς ἀνθρώποις ἐνδύσασθαι τὴν μορφήν τοῦ ἰδίου Πατρὸς, κατὰ τὸ λεχθὲν ὅτι· Ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι³. Ὅθεν καὶ θάνατον ἐγεύσατο ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ διὰ τὸν θνητὸν προπάτορα ἡμῶν, ὅπως ἂν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐπουρανίου ζωῆς μέτοχοι γένωνται ὑπὲρ τοῦ πνευματικοῦ πατρὸς αὐτῶν Θεοῦ.

Nam sicut voluit, quod voluit, et factus est; et sicut voluit, et fecit; quoniam non est ulla impossibilitas in eo et in omni (re) potens est et quodcumque vult non fallit; et nostram terrenam naturam induit et miscuit in immixtam divinitatem suam et in incorruptibilitatem.

De incarn. et contra Arianos, ch. 8 (PG 26, col. 996 C-997 A).

Αὐτὸς οὖν ἐστὶ Θεὸς σαρκοφόρος καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι· ἀπαρχὴν γὰρ λαβὼν ἐκ τῆς οὐσίας τῶν ἀνθρώπων, τουτέστιν ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀδάμ (ἥτις ἐστὶ μορφή δούλου), καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγονώς, ἔδωκεν ἡμῖν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἀπαρχὴν ἁγίου Πνεύματος, ἵνα γενώμεθα οἱ πάντες εἰς υἱοὺς Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸς οὖν ὁ ἀληθινὸς καὶ φύσει υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοὺς πάντας ἡμᾶς φορεῖ, ἵνα οἱ πάντες τὸν ἕνα φορέσωμεν Θεόν.

Ibid., ch. 8 (PG 26, col. 996 B).

Ὡςπερ οὖν ἡμεῖς οἱ δούλοι τοῦ Θεοῦ υἱοὶ Θεοῦ γεγόναμεν, οὕτως ὁ δεσπότης τῶν δούλων υἱὸς τοῦ ἰδίου δούλου γέγονε θνητός, τουτέστι τοῦ Ἀδάμ, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ Ἀδάμ, θνητοὶ ὄντες, υἱοὶ τοῦ Θεοῦ γένωνται, κατὰ τὸ λεγόμενον· Ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι³. Ὅθεν καὶ θανάτου γεύεται ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ διὰ τὸν σαρκικὸν αὐτοῦ πατέρα, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ μεταλάβωσι, διὰ τὸν κατὰ πνεῦμα αὐτῶν πατέρα Θεόν.

2. ¹ Ieg. ἡμῶν. 3. ² Ieg. ἀπαρχήν. 4. ³ Ioh 1, 12.

5. Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγος.

Ἐπειδὴ λαβὼν ἐκ τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν σάρκα, τουτέστιν ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, καὶ το ἅγιον Πνεῦμα ἐκ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως, ἔδωκεν ἡμῖν ἵνα πάντες υἱοὶ Θεοῦ γενώμεθα κατὰ τὸν ἀληθῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

6. Μετ' ὀλίγα τοῦ αὐτοῦ.

Ἐὰν πεπίστευκας σὺ, μὴ εἰσάγῃς εἰς ἔρευναν τῶν ἀπίστων τὰς συζητήσεις, καὶ λέγῃς¹. Πῶς ἐκ γυναικὸς τεχθεὶς Θεὸς ἐστίν; ἢ πῶς τὴν φθαρτὴν καὶ παθητὴν σάρκα ἐφόρεσε καὶ δύνата εἶναι ἀπαθῆς; καὶ τοιοῦτοις λόγοις χρησάμενος χλευάζῃς² τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν τῶν κηρυξάντων τὸν Χριστὸν Υἱὸν Θεοῦ, ἐπειδὴ, εἰ καὶ ἄνθρωπός ἐστι κατὰ σάρκα, ἀλλὰ ἐξ οὐρανοῦ ἐστὶν ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος.

7. Τοῦ αὐτοῦ μετ' ὀλίγον.

Αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἐβόα λέγων ὅτι· Ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκω³. Οὐ γὰρ ἔλεγε τοῦτο χωρίζων τὴν οἰκονομίαν ἐκ τῆς θεότητος, ἀλλὰ τὴν ἑνωσιν τὴν ἀσύγχυτον τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ σώαν φυλάξας ἐκάστης οὐσίας τὴν ιδιότητα ἡγουν τῶν δύο φύσεων.

8. Μετ' ὀλίγον.

Εἰς καὶ αὐτὸς ἀχώριστος, ἀδιάσπαστος ὑπάρχει, οὐ δύο ὑποστάσεις μία μὲν τῆς θεότητος ἄλλη δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἀλλὰ μία ὑπόστασις καὶ ἡ αὐτὴ μία ὑπόστασις ἡνωμένη ἐκ δύο φύσεων θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος, παθητὸς τῇ σαρκὶ διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ κόσμου, ἔμεινε δὲ ἀπαθῆς καθὼς ἔπρεπε τῇ θεότητι αὐτοῦ ἵνα τῷ πάθει τῶν ἀνθρώπων ἀπαλείψῃ τῆς ἀγίας σαρκὸς αὐτοῦ⁴, ὥσπερ καὶ ὁ θάνατος κατηργήθη διὰ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ.

9. Ἐκ τοῦ αὐτοῦ.

De passione et cruce Domini, ch. 11 (PG 28, col. 204 D-205 A).

Λαβὼν ἐνεδύσατο τὴν ἀσθενείαν ἡμῶν, καθὼς Παῦλος βοᾷ ὅτι· Ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν μέχρι θανάτου, θανάτου δε σταυροῦ⁵. Καὶ πάλιν ἰδὼν ἡμᾶς ἐνυπάρχοντας ἀσθενεῖς, αὐτὸς ἐφόρεσε τὴν αὐτὴν φύσιν· διὸ λέγει· Γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατὰρα αὐτὸς ὁ Χριστός⁶. Καὶ οὕτως ἐνδυσάμενος τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἦνωσεν ἑαυτὸν⁷ καὶ προσήγαγε τῷ Πατρὶ, ἵνα τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ πάθεισι ἀναίτιον ἐκ τῶν παθῶν τὸν ἄνθρωπον διατηρήσῃ.

... καὶ οἰκτεῖρας τὴν ἀσθενείαν ἡμῶν, ἐνεδύσατο ταύτην. Αὐτὸς γὰρ, ὡς ὁ προφήτης φησὶ, τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἤρε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε. Καὶ ἐλεήσας τὸ θνητὸν ἡμῶν περιεβάλετο τοῦτο· λέγει γὰρ ὁ Παῦλος· Ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ⁵. Ἰδὼν δὲ καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀπόδοσιν ἡμῶν τῆς τιμωρίας ἀδύνατον, ἀνεδέξατο ταύτην αὐτός· Χριστὸς γὰρ γέγονεν ὑπὲρ ἡμῶν κατὰρα⁶. Καὶ οὕτω δὴ τὰ ἀνθρώπινα περιβαλλόμενος καὶ ἀμφιεσάμενος δι' ἑαυτοῦ τὰ ἡμῶν προσήγαγε τῷ Πατρὶ, ἵνα ὡς αὐτὸς

6. ¹ λέγεις cod. ² χλευάζεις cod. 7. ³ Ioh 8, 42. 8. ⁴ ἵνα... αὐτοῦ sic cod. 9. ⁵ Phil 2, 8. ⁶ Gal 3, 13. ⁷ Sic cod.: leg. ἑαυτοῦ.

πάσχω· ἀβλαβῆ τὸν ἄνθρωπον πάσχοντα κατασκευάσῃ.

10. Ἐκ τοῦ αὐτοῦ.

Ibid., ch. 11 (PG 28, col. 205 B).

Καὶ ἔλαβε σάρκα φθαγτὴν ἵνα ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν· προσελήψε σάρκα θνητὴν ἵνα τοὺς θνητοὺς ἐνδύσῃ τὴν ἀθανασίαν· ἐπὶ τούτοις πᾶσιν ἐγένετο ἄνθρωπος καὶ ἀπέθανε ἵν' ἡμεῖς ὥσει ἄνθρωποι ἀποθνήσκοντες θεοὶ γενώμεθα.

Ἐλαβε σῶμα φθαγτὸν ἵνα τὸ φθαγτὸν ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν· ἐνεδύσατο τὸ θνητὸν ἵνα τὸ θνητὸν ἐνδύσῃ τὴν ἀθανασίαν. Καὶ τέλος γέγονεν ἄνθρωπος καὶ ἀπέθανεν ἵνα ἡμεῖς οἱ ὥς ἄνθρωποι ἀποθνήσκοντες θεοποιηθῶμεν.

11. Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου.

Ibid., ch. 12 (PG 28, col. 205 C).

Ἐπειδὴ τὸ θνητὸν μετὰ τοῦ ἀθανάτου ἠρώθη, καὶ ἡ φθαγτὴ σὰρξ μετὰ τοῦ ἀφθάρτου λόγου Θεοῦ ἐμίχθη, τοῖνυν τὸ θνητὸν οὐκ ἠδύνατο βλάψαι τὸν¹ ἀθάνατον (ἀπαθὲς¹ γὰρ ἦν), ἀλλ' ἔμεινεν ὡσαύτως ἀπαθὲς ὁ λυτῆρ² τοῦ ἔθους, διότι ὁ κρατῶν δυνατώτερος εὐρίσκεται ἢ ὁ κρατούμενος.

Θνητὸν γὰρ ἀθανάτῳ συνεπλέκετο, καὶ φθαγτὸν σῶμα ἀφθάρτῳ λόγῳ συνεληλύθει. Καὶ τὸ μὲν θνητὸν οὐκ ἔβλαπτε τὸ ἀθάνατον (ἀπαθὲς γὰρ ἦν), ἀλλ' ἔμεινε μᾶλλον ἀπαθὲς καὶ αὐτὸ τῇ τοῦ θανάτου ἐπικρατεῖα· τὰ γὰρ κρατοῦντα τῶν κρατουμένων αἰ κῆρια τυγχάνει.

12. Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας.

Syn. Lateran., Actio V (MANSI, X, col. 1108 B-C).

Ὡς περὶ τὸ τρέφεσθαι καὶ αὔξάνειν οὐκ ἔστι τῆς θεότητος καὶ τὸ ἐγείρειν νεκροὺς οὐκ ἔστι τῆς ἀνθρωπότητος, ἐκάστη δὲ ὁμοίως³ λέγεται ἡ θεότης μιγεῖσα τῇ ἀνθρωπότητι πρεπωδέστατα, οὐ κατὰ φερμὸν, ἀλλὰ καθ' ἑνωσιν ἀδιαίρετον· δύο δὲ ἐνέργειαι ὡσαύτως καὶ ἡ φύσις⁴, εἷς δὲ ὁ ἐνεργῶν, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος γεγωνὸς ὁ αὐτός.

Ὡς περὶ γὰρ τὸ τρέφεσθαι καὶ αὔξειν οὐ θεότητος, οὐτῶ τὸ ἐγείρειν νεκροὺς οὐκ ἀνθρωπότητος· ἀμφοτέρω δὲ ὁμοίως τοῦ αὐτοῦ, θεότητα κεράσαντος ἀνθρωπότητι πρεπόντως, οὐ κατὰ ἀνάγκην, καθ' ἑνωσιν δὲ ἀσύγχυτον· οὐκοῦν δύο μὲν εἰσιν ἐνέργειαι⁵ ὥς περὶ καὶ αἱ οὐσίαι, εἷς δὲ ὁ ἐνεργῶν, Θεὸς ἅμα⁶ καὶ ἄνθρωπος⁷ ὁ αὐτός.

13. Ἐκ τοῦ θεολόγου.

Greg. Naz., Or. XXXVIII, ch. 13 (PG 36, col. 325 C)

Ὡ τῆς καινῆς μίξεως, ὡ τῆς παραδόξου κράσεως.


Ὡ τῆς καινῆς μίξεως, ὡ τῆς παραδόξου κράσεως.

11. ¹ Sic cod. ² λυτῆς cod.; cfr PG 28, col. 1444 C 6: ὁ τὰ ἅλντα τοῦ ἔθους λύσας. 12. ³ Leg. ὁμοίως. ⁴ Sic cod.; leg. αἱ φύσεις. ⁵ αἱ ἐνέργειαι VI conc. (MANSI, XI, col. 437 B 6). ⁶ ἅμα om. VI conc. (*ibid.*, B 7). ⁷ VI conc. add. ὡν. (*ibid.*).

BEMERKUNGEN ZU DEN THRONBESTEIGUNGSDATEN IM NEUEN REICH

Wolfgang HELCK – Hamburg

Es ist bekannt, das die Könige der 18.-20. Dynastie ihre Regierungsjahre vom Tage ihrer Thronbesteigung an rechneten, im Gegensatz etwa zu den Herrschern des Alten und Mittleren Reiches, die ihre Regierungsjahre mit den Kalenderjahren übereinstimmen liessen. Um unzusammenhängende, aber in das gleiche Jahr datierte Angaben in ihrer richtigen gegenseitigen Zeitordnung sehen zu können, ist also für das Neue Reich die Kenntnis des Thronbesteigungstages des betreffenden Königs notwendig. Diese Tatsachen sind zuletzt von Sir Alan Gardiner (*JEA* 31, 1 ff.) dargelegt und begründet worden. Dabei gab er auch eine Zusammenstellung von Thronbesteigungsdaten der 18. Dynastie. Unterdessen sind nun weitere Arbeiten über einzelne Thronbesteigungsdaten erschienen (v. Beckerath, *ÄZ* 81, 1 ff.; E. E. Knudsen, *Acta Orientalia* 23, 111 ff.), so dass es vielleicht nützlich ist, zusammenzufassen, was wir über die Thronbesteigungsdaten wissen.

Es gibt zwei Möglichkeiten, den Thronbesteigungstag eines Königs festzulegen: Einmal kann, was besonders in ramessidischen Akten vorkommt, in einer Abfolge von Tagen die Jahreszählung um ein Jahr weiterschreiten; häufig werden jedoch in solchen Urkunden die Tage nicht in ununterbrochener Reihe aufgeführt, so dass wir die Lage des Thronbesteigungstages nur annähernd bestimmen können. Andererseits wird in manchen Fällen das « Fest des Erscheinens des Königs » (, vgl. *JNES* 14, 23 fig. 1) ausdrücklich erwähnt. Im Gegensatz zu der Zusammenstellung bei Gardiner möchte ich aber darauf hinweisen, dass nicht jedes « Erscheinen des Königs » als Hinweis auf seinen Thronbesteigungstag zu nehmen ist. Das « Erscheinen » des Königs auf seinem Thron ist die Einleitung zu hochoffiziellen Staatshandlungen (*Urk.* IV 1345, 9; 1385, 6; 1665, 16). Daher steht die Zeile « Erscheinen des Königs auf dem grossen Thron

wie sein Vater Re täglich » o. ä. (das Beispiel aus Säve-Söderbergh, *Four Tombs* pl. 31) auch gern bei der Darstellung des Königs in den thebanischen Privatgräbern. Ist also so ein « Erscheinen » mit einem Datum verbunden, so können wir dieses nicht als das Thronbesteigungsdatum ansehen, sondern es bezeichnet nur den Zeitpunkt, an dem der König offiziell zu einer politischen Handlung in der Öffentlichkeit erschien. Damit entfallen einige von Gardiner als Thronbesteigungstage vorgeschlagene Daten.

Eine dritte, wenn auch weniger sichere Möglichkeit, die Thronbesteigung eines Königs chronologisch festzulegen, besteht darin, dass dieses grosse, jährlich immer wieder gefeierte Fest auch späterhin noch im Tempel des betreffenden Königs nach seinem Tode eingehalten wurde. Trotzdem zeigt gerade das Auftreten mehrerer bedeutender « Feste des Amenophis » bei Amenophis I., dem wir uns jetzt zuwenden wollen, dass hier kein eindeutiges Kriterium vorliegen kann.

Amenophis I.:

Eindeutig als Feste des Amenophis werden folgende Daten genannt:

29. und 30. I. *sh.t* (« Erscheinen Königs Amenophis I. ») (Ostraka Kairo 25275/6 = Černý, *BIFAO* 27, 182)

21. III. *pr.t* (« Auszug ») (Ostrakon Kairo 25559)

29. III. *pr.t* (« Grosses Fest ») (Ostrakon Kairo 25234 = Černý, *BIFAO* 27, 183). Schott weist « *Festdaten* » p. 99 unter Nr. 113 darauf hin, dass die Bemerkung an der angegebenen Stelle in der Weise interpretiert werden könnte, dass das betreffende Fest bereits 4 Tage vorher, also etwa am 25. begonnen hätte. Es heisst nämlich, dass man am 29. « beim grossen Fest des Königs Amenophis I., des Herrn des Ortes, war; die Arbeiterschaft jauchzte vor ihm vier Tage lang ». Schott meint danach, dass dieser Vermerk nachträglich niedergeschrieben worden sei, d. h. am vierten Tag des Festes. Immerhin halte ich es nicht für unmöglich, dass das Fest tatsächlich am 29. begonnen hat und die Nennung der 4 Tage des Festes in die Zukunft weist. Zu unserer Erklärung passt, dass man nach der Arbeitstageliste Kairo 25509 (1. Jahr Sethos' II.) am 27. und 28. des III. *pr.t* arbeitet, jedoch nicht vom 29. III. bis einschliesslich 4. IV. *pr.t*. Auch aus der Absentenliste Kairo 25505 (6. Jahr Sethos' II.) ergibt sich, dass am 26. und 27. III. *pr.t* gearbeitet wurde;

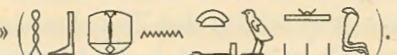
die Angaben für die folgenden Tage sind nicht erhalten. Vgl. ferner Kairo 25515/6 (1. Jahr Siptahs).

27. I. *smw* « Fest Königs Amenophis I. » (Botti-Peet, *Giornale* pl. 53, 27 vom 3. Jahr Ramses' X.).

11. und 13. III. *smw* (« Erscheinen ») (Botti-Peet, *Giornale* pl. 58,1 vom 3. Jahr Ramses' X.; Ostrakon BM 5637 = Blackman, *JEA* 12, 183).

Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, welches dieser Feste auf den Thronbesteigungstag Königs Amenophis I. zurückgehen könnte. Unter der Annahme, dass das Hauptfest eines verstorbenen und vergöttlichten Königs an seinem Thronbesteigungstag stattfand, würde das « grosse Fest » am 29. III. *pr.t* am meisten Aussicht haben, als das Hauptfest am Thronbesteigungstag angesehen zu werden, schon allein auch deshalb, weil dieser Monat späterhin seinen Namen von dem Feste des Amenophis bezogen hat. Gardiner (*JEA* 31, 25) möchte jedoch eher eines der als « Erscheinung » des Königs bezeichneten Feste dafür in Anspruch nehmen. Eine Entscheidung lässt sich nicht erreichen.

Thutmosis I.:

Die offizielle Verkündigung seiner Thronbesteigung ist erhalten (*Urk.* IV 81, 4); sie ist datiert auf « Jahr 1, 3. *pr.t*, Tag 21, am Tage des Thronbesteigungsfestes » (). Dadurch ergibt sich mit Sicherheit, dass der Anfang der Tombos-Inschrift Thutmosis' I. (nicht des II., wie Schott, *Festdaten* p. 87 unter Nr. 50 meint, vgl. Parker, *Bibl. orient.* 9, 101) vom 2. Jahr, 2. *sh.t*, Tag 15 nicht auf den Thronbesteigungstag anspielt, wenn es nach der Datierung heisst: « 2. Jahr seiner Einführung, so dass er erschien als Oberhaupt der beiden Länder, um zu beherrschen, was die Sonne umkreist usw. » (So auch Parker, *a. a. O.*). Eine fragmentarische Angabe des Thronbesteigungsdatums (« 1. Jahr, 3. *pr.t* [...] ») liegt auch vor bei Naville, *Deir el Bahari* VI 166.

Thutmosis II.:

Der Thronbesteigungstag ist nicht bekannt; Gardiners Hinweis auf *Urk.* IV 137, 9, eine Inschrift bei Assuan vom 1. Jahr, 2. *sh.t*, Tag 9, in der nach dem Datum das « Erscheinen von seiten des Königs... auf dem Thron des Horus der Lebenden » verkündet wird, fällt unter

den oben gemachten Einwand. Denn diese Nennungen des « Erscheins » des Königs beziehen sich nicht auf den Thronbesteigungstag, sondern sein Auftreten in der Öffentlichkeit.

Manetho p. 66 habe ich versucht, mit Hilfe der bei Josephus erhaltenen Monatsangaben der Regierungslängen wenigstens den Monat der Thronbesteigung Thutmosis' II. zu berechnen. Da nach *Manetho* Thutmosis I. 9 Monate über sein letztes Regierungsjahr hinaus regiert hat, er aber am 21. des 3. *pr.t* den Thron bestiegen hatte, so starb er (wenn die 9 Monate aufgerundet sind) am Ende des 4. *sh.t* oder (wenn etwaige überzählige Tage einfach unterdrückt worden sind) am Anfang des 1. *pr.t*. Da von einer Mitregentschaft Thutmosis' II. nichts bekannt ist, wäre in dieser Zeitspanne also auch das Thronbesteigungsdatum Thutmosis' II. zu suchen.

Thutmosis III. (Hatschepsut):

Das Datum der Thronbesteigung Thutmosis' III. ist belegt durch *Urk.* IV 180, einer Inschrift vom 7. Pylon: « Jahr 1, 1. *šmw*, Tag 4. Es geschah aber das Erscheinen des Königssohnes Thutmosis (er lebe ewiglich) [als König von O. und U. Ä.] ». Das Datum wird durch die Erwähnung *Urk.* IV 647 bestätigt, indem der König auf seinem ersten Syrienfeldzug Gaza an diesem Tag passiert, der ausdrücklich wieder als « Tag des Festes der Thronbesteigung » bezeichnet wird.

Hatschepsut scheint das Thronbesteigungsdatum Thutmosis' III. weiterverwandt zu haben, d. h. der Wechsel des Regierungsjahres blieb auch nach ihrer im 2. Jahre Thutmosis' III. erfolgten Erklärung zum « König » auf dem 1. *šmw*, Tag 4. Das ergibt sich aus der Angabe auf ihren Obelisk in Karnak vom 16. Jahr, die vom 15. Jahr, 2. *pr.t*, Tag 1 bis zum 16. Jahr, 4. *šmw*, Tag 30 hergestellt wurden, « das macht 7 Monate ». Damit muss der Wechsel des Regierungsjahres zwischen die genannten Termine fallen und die Wahrscheinlichkeit, dass es eben der 1. *šmw*, Tag 4 war, ist damit gross. Ihre « theoretische » Thronbesteigung am 1. *sh.t* Tag 1 (*Urk.* IV 262) wie der Tag ihrer tatsächlichen Ausrufung zum « König » am 28. (?) des 2. *pr.t* (Schott, *Krönungstag der Königin Hatschepsut*, NAWG 1955, 6 p. 212; dort ist der 29. als « 2. Tag, an dem mir die Länder verkündet wurden », bezeichnet; es ist die Frage, ob der « 1. Tag », unmittelbar vorausgeht, oder sich auf ein anderes Amunfest bezieht, wie Schott meint, der danach den wirklichen Krönungstag der Hatschepsut zwischen dem 2. *šmw*, Tag 8 (Opferweihung in Semneh *Urk.* IV 193 ff. mit Hatschepsut

noch als Gottesgemahlin und Königsgattin) und dem 29. des 3. *pr.t* ansetzen will) spielen also für den Wechsel der Regierungsjahre keine Rolle.

Amenophis II.:

Durch die Inschrift *Urk.* IV 1343 ist das « Fest der Thronbesteigung » auf den 4. *sh.t*, Tag 1 festgelegt. Das von E. E. Knudsen (*Acta orientalia* 23, 113) genannte Datum des 3. *pr.t* Tag 1 ist der Beginn seiner Alleinherrschaft, aber nicht das seiner Thronbesteigung; es wird zudem nirgends ausdrücklich erwähnt.

Thutmosis IV.:

Der Thronbesteigungstag ist nicht belegt und lässt sich auch nicht erschliessen (Einen Versuch, mit Hilfe der korrigierten manethonischen Angaben ihn zu berechnen, s. meinen *Manetho* p. 66).

Amenophis III.:

Auch der Thronbesteigungstag Amenophis' III. ist nicht belegt. Der von Gardiner angenommene 3. *sh.t*, Tag 2 (nach Assuan-Stele *Urk.* IV 1665, 15) ist nicht als Thronbesteigungstag anzusehen, da das dort genannte « Erscheinen » des Königs wieder nicht auf das Thronbesteigungsfest geht. Ob das Datum des 1. Sedfestes, « letzter Tag, 3. *šmw*, Tag 2 » (Robichon-Varille, *Temple du scribe royal Amenhotep* pl. 35) etwa auf das Thronbesteigungsdatum hinweist, lässt sich nicht sagen (vgl. *Manetho* p. 67).

Echnaton:

Kein Hinweis auf das Thronbesteigungsdatum.

Tutenchamun, Eje, Haremheb, Ramses I.:

Auch für diese Herrscher kennen wir keine Anhaltspunkte, die uns erlauben würden, ihr Thronbesteigungsdatum festzustellen.

Sethos I.:

Sethe hatte (*ÄZ* 58, 42) den Thronbesteigungstag Sethos' I. auf den 4. *sh.t*, Tag 7 angesetzt, da in den von Spiegelberg herausgegebenen Rechnungen dieses Datum mit einer Jahreszahl genannt wird. Doch scheint sich mir eher aus den dortigen Urkunden zu ergeben, dass der Jahreswechsel und damit das Datum der Thronbesteigung zwischen dem 2. *pr.t*, Tag 23 und dem 1. *šmw*, Tag 17 gelegen haben muss.

Die Aktenstücke tragen nämlich z. T. die Angaben, an welchem Ort sich zu dem betreffenden Tag der König aufgehalten hat. Stellt man diese zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: (pl. Va) «Jahr 2, 4. *šmw*, Tag 23. Man war in Memphis im *pr* Thutmosis' I.»; (pl. IIa) «Jahr 2, 1. *šh.t*, Tag 2» bis «4» mit der gleichen Ortsangabe; (pl. VIa) ohne Jahr, «1. *šh.t*, Tag 7. Man fuhr aus zum Ostteil»; ohne Jahr, «2. *šh.t*, Tag 1. S. M. fuhr nach Theben»; (pl. IVa) «Jahr 2, 4. *šh.t*, Tag 7. Man fuhr aus im Nordteil»; (pl. Xb) «Jahr 2, 2. *pr.t*, Tag 16. Man war in Heliopolis»; (pl. 13a) «Jahr 3, 1. *šmw*, Tag 17. Man war in Heliopolis».

Die Übereinstimmung des Aufenthaltsortes bei den beiden letzten Eintragungen halte ich für schwerwiegend genug, um die Angaben vom 16. bis 23. Tag des 2. *pr.t* des 2. Jahres (auf pl. Xb) neben die von pl. 13a zu stellen. Daraus ist dann aber abzuleiten, dass der Jahreswechsel zwischen dem 2. *pr.t*, Tag 17 und dem 17. des 1. *šmw* gelegen haben muss.

Dass die Eintragungen für den 7. des 4. *šh.t* des 2. Jahres auf pl. IVa, auf die sich Sethe *a. a. O.* stützte, mit der Nennung des Jahres beginnen, dürfte nicht darauf zurückzuführen zu sein, dass sich an diesem Zeitpunkt die Jahreszählung veränderte, sondern ist damit zu erklären, dass eine andersartige Eintragung folgt, die vielleicht sogar von einem anderen Schreiber vorgenommen worden ist. Nur wenn in einem fortlaufenden Aktenstück (wie etwa in dem Pap. Louvre 3326 = Brugsch, *Thes.* 1079 ff., den Sethe ebenfalls *a. a. O.* herangezogen hat) bei einem Datum die Jahreszahl hinzugefügt wird, liegt die Annahme eines Datumwechsels nahe; unzusammenhängende Notizen (vgl. etwa der Streikpapyrus Gardiner, *RAD* 45 ff.) beginnen regelmässig mit dem vollen Datum unter Einschluss der Jahreszahl.

Ramses II.:

Vor kurzem hat v. Beckerath (*ÄZ* 81, 1 ff.) einen bereits von Sethe (*ÄZ* 62, 110 ff.) vorgenommenen Versuch wiederholt, mit Hilfe der verschiedenen Schreibungen des Thronnamens des Königs zu Beginn seiner Regierung eine Abfolge der Denkmäler dieser Zeit und damit das ungefähre Thronbesteigungsdatum zu erkennen. Ich bin davon überzeugt, dass diese scharfsinnige Interpretation das Material überfordert, da es mir unwahrscheinlich erscheint, dass solche Änderungen in den *Zusätzen* des Thronnamens offiziell festgesetzt und auch sofort an allen Stellen durchgeführt sein sollen. Somit möchte ich auch zunächst die von v. Beckerath vertretene verbesserte ungefähre Fest-

legung der Thronbesteigung Ramses' II. auf die Zeit zwischen dem 3. *šh.t*, Tag 23 und dem 2. *pr.t*, Tag 8 nicht als gesichert annehmen, da sie auf der genannten Ordnung der Denkmäler beruht. Seine weitere Einengung dieses Zeitraums auf die Tage zwischen dem 1. *pr.t*, Tag 17 und dem 2. *pr.t*, Tag 8 bzw. 3. *šh.t*, Tag 24 und 1. *pr.t*, Tag 1 kann hier, weil von den gleichen Grundlagen ausgehend, beiseite bleiben. Eindeutig zeigt die Inschrift von Manshiyet es-Sidr (*ASAE* 38, 217 ff.), dass der Thronbesteigungstag und somit der Wechsel in der Jahreszählung nicht zwischen dem 2. *pr.t*, Tag 8 und dem 3. *šmw*, Tag 21 gelegen haben kann (vgl. zuletzt v. Beckerath, *a. a. O.*). Nicht ganz so beweiskräftig ist das Ostrakon Černý, *Ostraca non littéraires de Deir el-Médineh*, Nr. 333 aus der Zeit Ramses' II., das in der Zeit vom 4. *pr.t*, Tag 2 bis zum 1. *šmw*, Tag 2 keinen Jahreswechsel angibt, wie es sonst auf den Urkunden dieser Art üblich ist; allerdings ist hier immer ein Übersehen durch den Schreiber möglich. Nun wird nach dem *Giornale della necropoli di Tebe* im 3. Jahr Ramses' X., am 3. *šmw*, Tag 27 ein «Fest des *Wsr-mš.t-R* ...» gefeiert. Kurz vorher, am 1. *šmw*, Tag 26 ist ein «Fest des *Wsr-mš.t-R-mrj-Imn*» genannt; dieser Tag aber ist der Thronbesteigungstag Ramses' III. (s. u.). Damit ist also sehr wahrscheinlich, dass auch das «Fest des *Wsr-mš.t-R* ...» am 3. *šmw*, Tag 27 auf einem Thronbesteigungstag liegt. Leider ist der Zusatz des Namens nicht erhalten, aber da das Fest Ramses' III. an einem anderen Tag genannt ist, und Ramses VI. oder VII., deren Namen mit *Wsr-mš.t-R* zusammengesetzt sind, wohl kaum in Frage kommen, dürfte es wahrscheinlich sein, dass wir es hier mit dem Fest Ramses' II. zu tun haben. Das wird dadurch gestützt, dass nach den mir bekannten Urkunden der Arbeiterschaft von Deir el-Médineh an diesem Tag seit der Zeit Ramses' II. nicht gearbeitet worden ist: Man vergleiche

für das 40. Jahr Ramses' II. die Krankenliste Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 83/4 (Die Abwesenheit von Arbeitern wurde nur für Arbeitstage registriert);

unter Amenmesse die Krankenlisten Černý, *Ostraca non-littéraires de Deir el-Médineh* Nr. 209 (besonders das Verso) und Ostrakon Kairo N1. 25784;

unter Sethos II. die Liste über die Ausgabe von Lampen für die Arbeit Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 25, 2 und die Liste der Arbeitstage Ostrakon Kairo 25515;

für das 28. (!) Jahr Ramses' III. die kombinierte Arbeitstageliste Černý, *Ostraca non-littéraires* Nr. 427;

ferner das nicht sicher datierbare Ostrakon Kairo 25529.

Gesichert wird die Zuweisung dieses Festes an Ramses II. aber durch das Ostrakon Kairo 25533, auf dem unter Ramses III. (?) das Fest des *Wsr-mꜣ·t-Rꜥ-štp-n-Rꜥ* am 27. des 3. *šmw* gefeiert wird. Danach ist dieser Name auch bei der Ausfahrt des-Rꜥ an diesem Tage auf Ostrakon Kairo 25503 *uso* 4 zu ergänzen.

Damit ist dieser Tag ein Festtag gewesen, und zwar das «Fest» Ramses' II. Wenn dieses, wie nach der Parallele bei Ramses III. wahrscheinlich, auf dem Tag der Thronbesteigung gefeiert wurde, so passte dieses Datum des 3. *šmw*, Tag 27 auch zu der Angabe der Inschrift von Manshiyet es-Sidr.

Merneptah:

Eine eindeutige Nachricht über des Thronbesteigungsdatum liegt nicht vor; es ist deshalb nur möglich, mit Hilfe von Urkunden ungefähr die Zeitspanne einzugrenzen, innerhalb der dieser Tag gelegen hat. So befindet sich unter den von Gardiner in seinen *Ramesside Administrative Documents* veröffentlichten Gurob-Fragmenten eins, (RAD 30), das eine Liste über Kornabgaben enthält.

Diese Eintragungen erstrecken sich aus dem letzten, 67. Jahr Ramses' II. in das 1. Jahr Merneptahs. Die letzte Eintragung unter Ramses II. ist am 1. *šh.t*, Tag 18, die folgende am 2.(?) *šh.t*, Tag 19. Die Eintragungen selbst sind, wie die Bemerkung in Zeile I 8 vor den datierten Aufstellungen zeigt, nachträglich zusammengestellt worden: wird doch dort gesprochen von dem «Getreide, des Jahres 67, welches ihm im Jahr 1 gemeldet wurde». Damit steht fest, dass der 1. *šh.t*, Tag 18 wirklich noch in die Regierungszeit Ramses' II. gehört und dass nicht etwa, wie bei Tag für Tag geführten Journalen möglich ist, aus Unkenntnis über den Tod des Königs noch weiter nach ihm datiert worden ist, obwohl der Thronbesteigungstag des neuen Königs schon eingetreten war. Leider ist jedoch das Datum des 2. *šh.t*, Tag 19 in der Monatsbezeichnung nicht sicher, und die folgenden Daten sind verloren, so dass eine gewisse Unsicherheit bleibt. Immerhin halte ich es nicht für ausgeschlossen, dass wir 1.(!) *šh.t*, Tag 19 lesen könnten und damit der Regierungswechsel auf diesen Tag zu legen ist. Allerdings gehört die betreffende Akte nicht zu denen, die eine Tag für Tag vorzunehmende Eintragung fordern. Doch selbst, wenn man

diese Möglichkeit, den 1. *šh.t* zu lesen, verneint, kann das Thronbesteigungsdatum Merneptahs nicht viel nach dem 1. *šh.t*, Tag 18 gelegen haben, da das Ostrakon Kairo 25504 die Zeitspanne, in der der Jahreswechsel gelegen hat, auf die zwischen dem 4. *šmw*, Tag 21 und 2. *šh.t*, Tag 13 beschränkt. Das bedeutet in Verbindung mit dem Gurobfragment, dass sich die fragliche Zeitspanne auf die Tage zwischen dem 1. *šh.t*, Tag 19 und 2. *šh.t*, Tag 13 einengt.

Amenmesse:

ZDMG 105, 27 ff. glaube ich, auf Grund der Ostraka Kairo 25780 und 25782/4 den Thronbesteigungstag des Amenmesse auf den 3. *šmw*, Tag 18 festgelegt zu haben. Es handelt sich um Ostraka mir Krankenlisten, die an diesem Tage mit einem neuen Jahr beginnen. Die dabei genannten Arbeiter stellen diese Ostraka in die unmittelbare Nähe der Ostraka aus der Zeit des Sethos II. und des Siptah; da aber sowohl von diesen wie von Merneptah das Thronbesteigungsdatum wenigstens annähernd feststeht, dabei aber das Datum des 3. *šmw*, Tag 18 für keinen der genannten Herrscher passt, bleibt nur die Zuweisung an Amenmesse übrig, wenn auch der Name selbst nicht genannt ist.

Das setzt allerdings voraus, dass Amenmesse wirklich nach Merneptah und vor Sethos II. regiert hat, wie ich a. a. O. als sehr wahrscheinlich bezeichnet habe. v. Beckerath hat (ZDMG 106, 241 ff.) seine alte These zu verteidigen gesucht, dass Amenmesse ein «Gegenkönig» in Theben gewesen sei. Nachdem sein Ansatz unter Siptah durch Hinweis auf die Bemerkungen des Papyrus Salt 124 unhaltbar geworden war (vgl. ZDMG 105, 39 ff.; 106, 246), versuchte er ihn nun in die Regierung Sethos' II. einzuschieben. Als Gründe weist er darauf hin, dass «es merkwürdig erscheint, dass auf Merneptah zuerst ein Usurpator und dann erst der erbberechtigte Kronprinz gefolgt sein soll, ganz unwahrscheinlich aber, dass dann dieser die vorübergehende Verdrängung nicht nachträglich ungültig gemacht hätte, indem er die Regierungsjahre des Usurpators als die seinen betrachtete». Leider wissen wir aber gar nicht, wie weit Amenmesse wirklich ein «Usurpator» war, so dass die genannten allgemeinen Überlegungen mir wenigstens nicht beweiskräftig erscheinen. Es dürfte daher besser sein, sich an die vorliegenden Urkunden zu halten. Ich hatte damals feststellen können, dass Sethos II. mindestens von Regierungsbeginn bis ins 2. Jahr und dann im 5. und 6. in Theben anerkannt war; eine «Gegenregierung» des Amenmesse hätte also zwischen diesen Daten

zu liegen. Da (nach Ostraka Kairo 25782/4 und 25780) das 3. und 4. Jahr des Amenmesse ausdrücklich belegt sind, glaubte ich, dass damit für Amenmesse in der Überlieferungslücke bei Sethos II. kein Platz sei. Dagegen machte v. Beckerath den erwägenswerten Einwand, dass Amenmesse sich ja die ersten beiden Jahre des Sethos II. angeeignet haben könnte. Dieser Einwand wäre dann entkräftet, wenn wir eine Urkunde aus dem 1. oder 2. Jahr des Amenmesse anträfen. Eine solche liegt aber mit Sicherheit in dem Ostrakon Kairo 25779, einer Krankenliste, vor, die in ein 1. Jahr datiert ist. Da zahlreiche, auf den Ostraka aus der Zeit Sethos' II. erscheinende Arbeiter noch nicht vorhanden sind, kann dieses Ostrakon nicht diesem König bzw. Siptah zugeschrieben werden. Zudem wird der Vorarbeiter *Nfr-ḥtp* genannt, der nach *Pap. Salt* 124 unter Sethos II. umgekommen ist; auch dadurch fällt eine Zuweisung in die Zeit des Siptah aus. Aber auch Sethos II. kann dieses Ostrakon nicht zugewiesen werden, da wir aus der gleichen Zeit ein eindeutig in des 1. Jahr Sethos' II. datiertes Ostrakon besitzen, ebenfalls eine Krankenliste (Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 64). Kairo 25779 berichtet über die Tage vom 1. *ḥ.t.*, Tag 17 eines 1. Jahres bis zum 3. *ḥ.t.*, Tag 23, während das Ostrakon Gardiner-Černý pl. 64,1 vom 3. *ḥ.t.*, Tag. 12 bis Tag 24 anzeigt, wer damals nicht gearbeitet hat. Ein Vergleich der sich überschneidenden Angaben zeigt aber nicht nur in den Namen der Arbeiter, die an den betreffenden Tagen nicht arbeiteten, völlig andere Eintragungen, sondern selbst die Arbeitstage sind verschieden. Damit ist deutlich, dass die beiden Ostraka eben nicht die gleiche Zeit behandeln. Kairo 25779 muss älter als das Gardinersche Ostrakon sein, welches ausdrücklich datiert ist. Dafür kommt aber auf Grund der Arbeiternamen nur Amenmesse in Frage. Merneptah ist bereits deshalb kaum wahrscheinlich, weil wir aus seiner Zeit keine Ostraka dieser Art erhalten haben, zudem müsste sich nach unseren obigen Angaben während der auf dem Ostrakon aufgeführten Zeitspanne die Jahreszählung ändern, da der Thronbesteigungstag Merneptahs in dieser lag. Damit aber ist ein Ostrakon aus dem 1. Jahr Amenmesses vorhanden, das also nicht (mit v. Beckerath) mit dem 1. Jahr Sethos' II. identisch gewesen sein kann. Damit ist aber nun wirklich kein Platz mehr für einen «Gegenkönig» Amenmesse zwischen den belegten Datierungen nach Sethos II., und es bleibt kein anderer Weg, als ihn als Vorgänger Sethos' II. anzuerkennen.

Zusätzlich möchte ich darauf hinweisen, dass auch ein Ostrakon aus dem 2. Jahr Amenmesses vorhanden ist, nämlich die Absenten-

liste Černý, *Ostraca non-littéraires de Deir el-Médineh* Nr. 209 vom 25. des 3. *šmw* bis zum 3. des 1. *ḥ.t.* Es überschneidet sich mit der Lampenausgabeliste Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 25, 2 (Gardiner Nr. 11), die Sethos (II.) nennt und vom 2. *šmw*, Tag 13 bis 1. *ḥ.t.*, Tag 6 reicht. Auch hier stimmen die Angaben über die Arbeits- und die Feiertage nicht überein, so dass es deutlich ist, dass sie nicht aus derselben Regierung sein können. Dass DeM 209 nur älter sein kann, zeigen wieder die genannten Arbeiter, die die gleichen wie auf Kairo 25779 sind.

Sethos II.:

Nach dem Ostrakon Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 64, 1 kam die Meldung der Thronbesteigung Sethos' II. am x. *pr.t.*, Tag 16 in Theben an (vgl. Gardiner, *JEA* 5, 191). Andererseits gibt es ein Ostrakon aus dem letzten, 6. Jahr Sethos' II. (Kairo 25515), das die Arbeits- und Feiertage vom 2. *šmw*, Tag 16 bis zum Meldung des Todes des Königs am 1. *pr.t.*, Tag 19 aufzählt, ohne dabei die Jahreszählung zu ändern. Im 1. *pr.t.* kann also die Bemerkung des genannten Ostrakons nicht datiert gewesen sein. Andererseits findet sich auf dem Ostrakon Kairo 25509, das unter Sethos II., 1. Jahr datiert ist, bereits vom 24. des 3. *pr.t.* an keine Änderung der Jahreszahl. Bei Siptah zeigt es sich, dass die offizielle Meldung eines Thronwechsels, sofern er im Delta stattfand, etwa 3 Wochen bis Theben brauchte. In unserem Fall müsste er demnach in den letzten Tagen des Monats eingetreten sein, der dem Monat der Ankunft seiner Verkündigung in Theben vorausging. Dieser «Monat der Verkündigung» kann weder der 1. *pr.t.* gewesen sein (wegen Kairo 25515, s. o.), noch der 4. *pr.t.*, da man bereits am 24. des 3. *pr.t.* von der Thronbesteigung Sethos' II. weiss (Kairo 25509). Es bleibt also nur der 2. oder der 3. *pr.t.*, Tag 16 als Tag der Ankündigung in Theben, womit der Thronbesteigungstag ans Ende des 1. oder des 2. *pr.t.* bzw., bei sehr schneller Nachrichtenübermittlung, in den Anfang des 2. oder des 3. *pr.t.* anzusetzen ist.

Siptah:

Nach dem bereits erwähnten Ostrakon Kairo 25515 kam die Meldung des Todes des Sethos II. und der Thronbesteigung «eines anderen» (wie sich durch spätere Eintragung zeigt, eben des Siptah) am 1. *pr.t.*, Tag 19 in Theben an. (Dadurch kommt es, dass Kairo 25516 noch am 17. des 1. *pr.t.* nach Sethos II. datiert!). Die Krankenliste Kairo 25521 rechnet den 28. des 4. *ḥ.t.* noch zum 1. Jahr Siptahs,

den 4. des 1. *pr.t* aber bereits zum 2. Jahr. Damit dürfte der Thronbesteigungstag Siptahs also auf einem der Tage des 29. und 30. des 4. *sh.t* bzw. des 1.-4. des 1. *pr.t* gelegen haben. Allerdings nennt Kairo 25537, das einige nicht zusammenhängende Angaben über bestimmte Arbeiten enthält, den 28. des 4. *sh.t* bereits als zu Jahr 2 gehörig, nachdem vorher der 12. des 2. *sh.t* Jahr 1 genannt ist. v. Beckerath hat deshalb (ZDMG 106, 245 Anm. 2) dieses Ostrakon Sethnacht zuweisen wollen. Das ist deshalb unmöglich, weil sich klar ergibt, dass Kairo 25537 unter Siptah anzusetzen ist: die in 25537 unter dem 12. des 2. *sh.t* des Jahres 1 erwähnte Auftragserteilung durch den Vezir *Hrj* ist unter dem gleichen Datum auf dem unzweifelhaft unter Siptah zu datierenden Ostrakon Kairo 25517 ebenfalls genannt. Vielleicht liegt also sogar auf Kairo 25521 ein kleines Versehen des Schreibers vor (der allerdings dann zweimal, auf recto wie verso, d. h. bei den Eintragungen für die « rechte » und für die « linke » Seite am gleichen Tage sich versehen hätte), und wir haben den 4. *sh.t*, Tag 28 als den Thronbesteigungstag Siptahs anzusehen. Ein Versehen auf Kairo 25537 erscheint mir weniger wahrscheinlich.

Ramses III.:

Der Thronbesteigungstag liegt eindeutig fest auf dem 1. *šmw*, Tag 26. Ihn nennt ausdrücklich das Ostrakon Černý, *Ostraca non-littéraires de Deir el-Médineh* Nr. 55 und die Opferliste in Medinet Habu. An diesem Tag feierte man noch unter Ramses X. nach dem *Giornale della necropoli di Tebe* das « Fest » Ramses' III.

Ramses IV.:

Der Thronbesteigungstag ist der 3. *šmw*, 15. Tag. Dies sagt ausdrücklich die erste Zeile des Ostrakons Černý, *Ostraca non-littéraires de Deir el-Médineh* Nr. 44, die (wie manchmal) als Gedächtnisstütze für den Schreiber angibt, dass im « 2. Jahr, 3. *šmw*, Tag 15 Thronbesteigungstag des Königs » ist; dadurch behielt der Schreiber vor Augen, wann die Jahreszählung zu ändern war. Im Fall des Ostrakons Nr. 44 wiederholt dann der Schreiber (wenn auch nachträglich über der Zeile) diese Angabe im Text. Die Meldung über den Tod Ramses' III. und die Thronbesteigung Ramses' IV. wurde in Theben-West am nächsten Tag bekannt, was darauf hinweist, dass der Tod des Königs in Theben geschehen ist (Vgl. Černý, *ÄZ* 72, 110/1 mit Angaben aus

Pap. Turin Kat. 1949-1946, sowie die Bemerkung auf dem Ostrakon Černý, *Ostraca non-littéraires de Deir el-Médineh* Nr. 39 unter dem 16. des 3. *šmw*: « Man sagt, der Falke flog zum Himmel »).

Ramses V.:

Der von Gardiner *RAD* 1 ff. veröffentlichte Papyrus Amiens wechselt die Jahreszählung zwischen dem 3. *pr.t*, Tag 29 und 1. *šmw*, Tag 7. Der Papyrus selbst ist allerdings nicht genau datiert, jedoch ist der letzte königliche Totentempel, der nach dem des regierenden « Pharao » genannt wird, der Ramses' III. Ramses IV. scheidet für den Pap. Amiens aus, da wir dessen Thronbesteigungstag kennen und dieser nicht in die genannte Zeitspanne fällt. Aber auch Ramses VI. kann nicht der König sein, unter dem der Papyrus geschrieben wurde, da dessen Thronbesteigungstag ebenfalls nicht, wie wir sehen werden, in den aufgeführten Zeitraum anzusetzen ist. Später möchte man den Pap. Amiens nicht ansetzen, schon weil keine der folgenden Könige als Besitzer von Totentempeln genannt sind; zudem passen deren zu erschliessende Thronbesteigungsdaten ebenfalls nicht zu dem vom Pap. Amiens geforderten Datum.

Allerdings darf nicht verhehlt werden, dass der aus dem 4. Jahr Ramses' V. stammende Pap. Wilbour (Gardiner, *The Papyrus Wilbour*), der sich ebenfalls mit Fragen der Getreideverwaltung wie der Pap. Amiens befasst, andere hohe Beamte nennt: So ist der oberste Domänenverwalter im Pap. Amiens ein *R^c-mš-šw-nht*, im Pap. Wilbour ein *Wšr-mš.t-R^c-nht*, der Rindervorsteher heisst im Pap. Amiens *R^cj*, im Pap. Wilbour *R^c-mš-šw-nht*. Dies macht die Zuweisung des Pap. Amiens an Ramses V. wieder etwas zweifelhaft, obwohl es kaum möglich ist, ihn in eine andere Regierungszeit einzuordnen.

Ramses VI.:

Die Thronbesteigung dieses Königs (Thronname *Nb-mš.t-R^c*) wird nach dem Ostrakon Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 68, 1 im 2. *pr.t* in Theben gemeldet; das Tagesdatum ist leider weggebrochen. Unter der Annahme, dass der Thronwechsel im Delta vor sich gegangen ist, wo sich die Könige meist aufhielten, ist also, bei einer Annahme von etwa 3 Wochen Reisezeit für die Nachricht, mit einem Thronbesteigungsdatum in der 2. Hälfte des 1. *pr.t* oder im Anfang des 2. *pr.t* zu rechnen.

Ramses VII. und VIII.:

Ehe die Frage der Thronbesteigungsdaten untersucht werden kann, ist erst festzulegen, welche der Könige wir mit der Bezeichnung des 8. bzw. des 7. Ramses belegen wollen. Bisher hat man immer den König *Wsr-mꜣꜥ · t-Rꜥ-štp-n-Rꜥ-mrj-Imn Imn-ıtf* als Ramses VII. und *Wsr-mꜣꜥ · t-Rꜥ-ıh-n-Imn Šthj-hr-hꜣš. f* als Ramses VIII. bezeichnet. v. Beckerath hat nun in *Tanis und Theben* p. 87 die Reihenfolge der beiden Könige umgedreht und zwar in der Hauptsache deshalb, weil *Imn-ıtf* nicht in der Prinzenliste von Medinet Habu erscheint, dagegen sein Nachfolger *Šthj-hr-hꜣš. f*. Es gibt zwei, auch von v. Beckerath herangezogene Urkunden aus dieser Zeit: der Turiner Papyrus *Cat. 1907/8* (behandelt bei Peet, *JEA* 11, 72 ff.) und der Papyrus Pleyte-Rossi, *Pap. Turin* 72. Die erste führt zunächst verschiedene Lieferungen an eine bestimmte Persönlichkeit an während eines 4., 5. und 6. Jahres und endet mit einer Summe aller dieser Dinge « vom Jahr x, x. Monat, Tag 1 des Königs *Nb-mꜣꜥ · t-Rꜥ-mrj-Imn* (also Ramses' VI.) bis zum Jahre (6. ?) des Königs *Wsr-mꜣꜥ · t-Rꜥ-štp-n-Rꜥ-mrj-Imn*, unseres Herrn ». Peet hat hieraus geschlossen, dass sich die beiden genannten Könige in der Regierung folgten, hielt aber die Möglichkeit, dass zwischen ihnen ein kurz regierender Herrscher noch einzuschieben sei, offen, da ja unser Text keine aufeinanderfolgende Datenkette gibt. v. Beckerath schiebt hier den kaum belegten *Šthj-hr-hꜣš. f* ein.

Die zweite Urkunde wiederum ist ein Teil eines Nekropolentagebuchs mit Bemerkungen aus einem 7. Jahr, 2. *šmw*, Tag 4, dem Eintragungen vom 1. Jahr, 1. der x. Jahreszeit, Tag 18 folgen. Nach folgenden Eintragungen wird es sich mit grosser Wahrscheinlichkeit um den 1. *ıh.t* handeln, da nach Eintragungen am 21. und 25. (?) die vom 2. *ıh.t*, Tag 3 folgt. Am 21. dieses [1.] *ıh.t* wird nun vermerkt, dass « die Arbeiter hinaufgehen (zur Arbeit am Grab des Königs) *Imn-ıtf* ». Peet (*JEA* 14, 60) wie v. Beckerath *a. a. O.* schliessen aus der kurzen Nennung des Königsnamens, dass dieser bereits verstorben sei. Dann müsste der König, dessen 7. Jahr erwähnt wird, *Imn-ıtf* sein. das Jahr 1 weist dann v. Beckerath Ramses IX. zu. Nach Pleyte-Rossi pl. 72 müsste also dann der Thronwechsel zwischen dem 2. *šmw*, Tag 4 und dem 1. *ıh.t*, Tag 18 eingetreten sein. Das macht aber bei einer Zuweisung an Ramses IX. Schwierigkeiten, da dieser, wie wir sehen werden, zwischen dem 18. und dem 24. 1. *ıh.t* den Thron bestiegen hat. Das Nekropolentagebuch hätte dann bereits am Tage

der Thronbesteigung davon Kenntnis gehabt und richtig datiert, was beim Eintreten des Todes in einer anderen Stadt als Theben unmöglich und selbst (wie die Parallele beim Tod Ramses' III. zeigt) auch im Falle Thebens unwahrscheinlich ist. Zudem fehlt die sonst in einem solchen Fall auftretende Bemerkung, dass « der Falke zum Himmel flog ». Somit ist die unmittelbare Folge von *Imn-ıtf* und Ramses IX. sehr unwahrscheinlich, wir müssten also bei der alten Gleichsetzung *Imn-ıtf* = Ramses VII. und *Šthj-hr-hꜣš. f* = Ramses VIII. bleiben.

Der Thronwechsel bei *Imn-ıtf* muss nach Pap. Turin Cat. 1907/8 zwischen dem 3. *šmw*, Tag 3 und dem 2. *ıh.t*, Tag 5 liegen, da zwischen diesen Angaben vom 5. zum 6. Jahr gewechselt wird. Auf Pleyte-Rossi, *Pap. Turin* pl. 72 ist der Regierungswechsel zwischen dem 2. *šmw*, Tag 4 und 1. [*ıh.t*], Tag 18. Das Auffallende ist jedoch bei diesen beiden Zeitspannen, dass sie sich decken. *Imn-ıtf* wie *Šthj-hr-hꜣš. f* wären also beide ungefähr zur gleichen Zeit zur Regierung gekommen. Das ist natürlich möglich, jedoch lässt diese Tatsache gewisse Zweifel über die Richtigkeit unserer Rekonstruktion aufkommen. Prüfen wir die oben gegebenen Tatsachen nach, so finden wir einen schwachen Punkt unserer Beweisführung in der Behauptung, im Papyrus Pleyte-Rossi pl. 72 sei *Imn-ıtf* als verstorbener König genannt. Die betreffende Eintragung ist nicht vollständig erhalten, aber die Ergänzung « Hinaufgehen der Arbeiter [zur Arbeit am Grab des Königs] *Imn-ıtf* » ist sehr wahrscheinlich. Denn, und das berührt unsere Frage, eine ähnliche Bemerkung finden wir noch mehrmals in den Wochen nach der Thronbesteigung eines Königs: Kairo 25515: Nachdem am 1. *pr.t*, Tag 19 in offizieller Weise durch den Oberpolizisten gemeldet wird: « Der Falke flog zum Himmel des Sethi, ein anderer trat an seine Stelle », ist am 3. *pr.t*, Tag 21 « Tag der Befehlsausgabe für die Arbeit für *Šhꜥ-n-Rꜥ-štp-n-Rꜥ Rꜥ-mꜣꜥ-šw-sꜣ-Pth* », also für den regierenden König.

Gardiner-Černý, *Hieratic Ostraca* pl. 64, 1: am x. *pr.t*, Tag 16 kommt die Meldung der Thronbesteigung des Sethos II.; die nächste Eintragung vom 3. *ıh.t*, Tag 12 meldet, dass « die Arbeiterschaft arbeitete am Ort des *Wsr-hꜣrw-Rꜥ-štp-n-Rꜥ* ».

Bei Ramses IV. ist die Zeitspanne länger: erst in seinem 2. Jahr, 2. *ıh.t* 17. « kommen der Vezir *Nfr-rnp.t* und die kgl. Truchsesse *Hrj* und *Imn-hꜥ* », um am 18. « hinaufzugehen zum Aussuchen des Bohrplatzes für das Grab Ramses' IV. ».

Alle diese Eintragungen geben doch den Beginn der Arbeit am Grab des regierenden Königs an. Sollte nicht auch die Bemerkung bei

Pleyte-Rossi pl. 72 in gleicher Weise aufzufassen sein? Dann ist er also dort als lebender König genannt und das dort genannte Jahr 1 gehört ihm, während das Jahr 7 Ramses VI. zuzurechnen ist. Damit wäre das Thronbesteigungsdatum für 'Imn-*itf* unter Heranziehung von Pap. Turin Cat. 1907/8 zwischen die Daten 3. *šmw*, Tag 3 und 1. *šh.t*, Tag 18 anzusetzen.

Ramses VI. hätte danach noch in sein 7. Jahr hinein regiert, und das ziemlich lange.

Über die Frage der Anordnung des Königs Ramses *Šthj-hr-hpš.f* ergibt sich aus den vorliegenden Urkunden nichts; mindestens ist er weder auf dem von Černý veröffentlichten Turiner Papyrusstück in der Summenangabe, die von Ramses VI. bis 'Imn-*itf* reicht, berücksichtigt, noch auf Pleyte-Rossi 72 mit seinen Angaben vom 7. Jahr Ramses' VI. bis ins 1. Jahr des 'Imn-*itf*. So wissen wir auch nichts über seinen Thronbesteigungstag.

Ramses IX. (*Nfr-kz-R'-štp-n-R'*):

Im *Giornale della Necropoli di Tebe* finden sich für das 13. Jahr Ramses' IX. Eintragungen vom 4. *šmw*, Tag 30 bis 1. *šh.t*, Tag 17. Bei den folgenden Eintragungen vom 18.-20. Tag ist leider die Jahresangabe verloren; es folgt dann aber eine Eintragung vom 14. Jahr, 1. *šh.t*, Tag 24. Eine Fischabgabenliste vom 17. Jahr (*verso* IV B) wechselt vom 16. Jahr, 1. *šh.t*, Tag 17 zum 17. Jahr, 1. *šh.t*, Tag 23. Damit ergibt sich, dass der Thronbesteigungstag zwischen dem 1. *šh.t*, Tag 18 und Tag 23 gelegen haben muss.

Ramses X. (*Hpr-ms'-t-R'-štp-n-R'*):

Das *Giornale della necropoli di Tebe* gibt für das 3. Jahr dieses Königs ohne Änderung der Jahresangabe die Daten vom 2. *pr.t*, Tag 24 bis zum 2. *šh.t*, Tag 2. Danach dürfte der Thronbesteigungstag zwischen dem 2. *šh.t*, Tag 3 und dem 2. *pr.t*, Tag 24 gelegen haben.

Ramses XI.:

In dem Nekropolentagebuch Gardiner, *RAD* 64 ff. tritt 67, 16, nachdem bisher die Tagesangaben nur Monat und Tag enthalten, einmal die Jahresangabe hinzu; das ist meist als ein Zeichen dafür zu werten, dass ein Regierungsjahreswechsel eingetreten ist. Danach fiel also die Thronbesteigung Ramses' XI. zwischen den 3. *šmw*, Tag 20 und den 4. *šmw*, Tag 24 (bzw. 14 oder 18, vgl. *a. a. O.* note 16 a).

Betrachten wir andere Urkunden dieser Regierung, so gibt der Turiner Steuerpapyrus (*RAD* 36 ff.) Daten vom 12. Jahr, 2. *šh.t*, Tag 16 bis zum 12. Jahr, 1. *šmw*, Tag 9, ohne die Jahreszählung zu ändern. Aus den Aufzeichnung der Rückseite dieses Papyrus lässt sich zudem ablesen, dass auch zwischen dem 1. *šh.t*, Tag 10 und dem 2. *šh.t*, Tag 7 kein Jahreswechsel stattgefunden hat. Die Abbottdockets (Peet, *Tombrobberies* pl. 23) erweitern diese Zeitspanne ohne Jahreswechsel auf die Zeit vom 1. *šh.t*, Tag 2 bis 2. *šh.t*, Tag 24, unter der wahrscheinlichen Annahme, dass die *whm-mšw.t*-Periode in der Jahreszählung mit der Zählung der Regierungsjahre des Königs übereinstimmte. Das macht auch die in den Abbott-Dockets vorhandene Gleichsetzung « Jahr 1 (*whm-mšw.t*) = Jahr 19 (Ramses' XI.) » wahrscheinlicher. In diesem Fall können wir auch Papyrus Brit.Mus. 10052 (Peet, *Tombrobberies*, *Text* p. 135 ff.) heranziehen, der Daten in der 1. *whm-mšw.t* vom 4. *šmw*, Tag 5 bis 10 ohne Jahreswechsel gibt.

Endlich ist auch noch auf Pap. Mayer A hinzuweisen (Peet, *Pap. Mayer A and B*), auf dem sich die folgenden Daten folgen:

1. *whm-mšw.t*, 4. *šmw*, Tag 15
4. *šmw*, Tag 17
2. *whm-mšw.t*, x. *šmw*, Tag 15 (!) (über der Zeile nachgetragen)
2. *whm-mšw.t*, 1. *šh.t*, Tag 13
1. *šh.t*, Tag 13 + x
2., Tag 10

Hieraus zeigt sich, dass der Thronwechsel nach dem 4. *šmw*, Tag 17 (ausschliesslich) eingetreten sein muss; oben sahen wir, dass der 24. dieses Monats bereits nach dem Thronwechsel liegen muss. Auf diese Zeitspanne lässt sich also der Jahreswechsel und damit das Thronbesteigungsdatum Ramses' XI. zeitlich einengen.

Hinzugefügt mag werden, dass im Pap. Mayer A sicherlich das Datum des 2. *whm-mšw.t*, x. *šmw*, Tag 15, das über der Zeile nachgetragen steht, eine Verschreibung darstellen dürfte für 2. *whm-mšw.t*, 4. *šmw*, Tag 25 (!). Denn es ist unwahrscheinlich, dass der Prozess ein ganzes Jahr ausgesetzt hätte.

AN ANCIENT MESOPOTAMIAN TRIAL FOR HOMICIDE

Thorkild JACOBSEN — Chicago

Introduction

The picture we can form of the early legal development in Mesopotamia and of the processes operative in it is gradually becoming clearer. From the oldest times, it would appear, justice was normally dispensed by local assemblies of villagers and townsmen, who judged according to a body of traditional unwritten common law with which everybody was familiar. In how far the law that these assemblies administered was real law in the sense that it was backed by force or the threat of force is rather questionable. In certain cases involving capital punishment such backing may have been present since the assembly probably executed its own verdict by mob violence; in others it perhaps depended for enforcement of its judgment on some powerful individual in the community who had agreed beforehand to sponsor the weaker party, but in a great many cases it must have relied mainly on the general social pressure of public opinion. In large measure the early courts must therefore have had the character of mere courts of arbitration and they retained — except possibly for a brief period under the Third Dynasty of Ur — much of that character down to the time of Hammurabi and his successors ⁽¹⁾.

Into the relatively static setup which we have described the political development projected in the Early Dynastic Period a powerful instrument for legal change: the king. Kingship seems to have achieved a fair degree of permanence and institutionalization in

⁽¹⁾ See in general LANDSBERGER, *Die babylonische Termini für Gesetz und Recht* in *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae* (1939) 219-134, J. G. LAUTNER, *Die richterliche Entscheidung und die Streitbeendigung im altbabylonischen Prozessrechte*. Leipzig 1922, and cf. FRANKFORT *et al.*, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946, p. 206-7.

Mesopotamia during that period and the king — besides his central function of war-leader — appears to have had from the beginning also certain general responsibilities for the peace and contentment of the society which he served. Old traditions preserved in myths and epics show that the king's aid could be enlisted in cases of grave wrong to individuals, and with the passing of time the king proved willing to make his power available more and more extensively to underpin justice. By the time of the Dynasty of Agade royal judgments were safeguarded by severe monetary sanctions ⁽¹⁾ and the use of oaths by the name of the king in private contracts, which appears at the same time, can have had no other purpose than that of bringing royal punitive power to bear in the event of a breach. The same type of oath by the name of the king was used later, in the Isin-Larsa period, to shore up court decisions accepted by the parties, decisions which would otherwise have been without forcible sanctions. Also attested for the Isin-Larsa period is the characteristic function of the king as assigner of lawsuits brought to his attention to suitable courts for trial. This function almost certainly traces back to an earlier function as sponsor; the king's power made him the ideal person to induce courts to accept cases for which means of enforcing the decision would otherwise have been lacking.

By thus in various forms making his power and influence available as backing for decisions and commitments under the common law the king became a force contributing toward the gradual transformation of the nature of the common law from being essentially a body of ethical rules backed mainly by the pressure of public opinion to becoming more and more a body of legal rules in the true sense, backed by force and the threat of force.

The same vague original responsibilities of the king for peace and contentment among his subjects to which we traced his later activities in support of the common law were in all probability the source also of a different, not less interesting royal function, that of modifying and changing the common law. At the beginning of a reign a new king would often promulgate a decree of "equity" (*nig-si-sá*, Akkadian *mišarum*) which had for its aim the alleviation of social conditions felt to be unjust or unfair. Since such conditions were often hallowed by time and intimately connected

⁽¹⁾ See especially LUTZ, *Sumerian Temple Records of the Late Ur Dynasty*, Berkeley 1938 Part I no. 83 iv.

with practices tolerated by the common law, an "equity" decree would frequently interfere with existing law, modifying or even abrogating it in the interest of the general welfare of the community. The earliest such decree known to us, the Reformtexts of Urukagina, appears as a contract concluded between the new king and the chief god of his city. However, since kingship in older times was an elective office it is reasonable to surmise that originally, in not a few cases, the content of such "equity" decrees would reflect closely wishes and demands set forth in the popular assembly which had chosen the king. Due in great part to recent discoveries we can now follow these decrees from Urukagina over Ur-Nammu, Lipit-Eštar, to Hammurabi and beyond. They comprise what we traditionally call the Mesopotamian law codes, including the most famous of them all, the great Code of Hammurabi. But they are, of course, very far from being codes in the proper sense of the word, codifications of existing law; rather they are the opposite, statements of desirable modifications and changes in the law meant to compete with and to supersede it with the help of royal authority. The degree to which in individual cases they were successful and were able to win out against the ingrained traditional concepts and formulations of the common law is at our present stage of knowledge very much an open question ⁽¹⁾.

While our sources for the royal "equity" decrees, the "codes", have increased significantly and gratifyingly in recent years, giving us better insight into what we must now see as a powerful influence at work on the common law from the outside, as it were; our sources for the common law itself, court-records, contracts, and other legal documents, have shown no comparable spectacular and significant gains. This is in many respects to be regretted, for one would imagine that increased knowledge would show that also inside the common law forces for change and development were at work and that royal decrees were not the only source of new law. One would in this connection think first, perhaps, of the popular assemblies which served as courts and of the opportunities they must have offered for discussion and divergence of opinion among the laymen who constituted their membership. Here if anywhere, one would surmise, new

⁽¹⁾ On the *mišarum* decrees see LANDSBERGER, *op. cit.* On the general question of the character of the "codes" see W. SEAGLE, *The Quest for Law*, New York 1941, p. 102-117.

popular concepts of right and wrong would have had a hearing and the opportunity of making themselves felt.

But though such discussions may be surmised our actual sources have hitherto been disappointingly silent on this point and the court-records which have come down to us deal almost exclusively with the establishing of the facts of the case, never touching on points of law. It is therefore particularly fortunate that at least one example of a court-record setting forth in some detail a discussion about a point of law should now have turned up, and it is further gratifying that the case involved should be one of homicide. For homicide is an offense very differently viewed at different stages of legal development and a trial for homicide will therefore tend to throw special light upon development and achievements.

Text and Translation ⁽¹⁾

The tablet here published 2NT 54, was found in the course of the excavations of the scribal quarter by the Oriental Institute and the University Museum, Philadelphia in the second season of the Joint Expedition's work at Nippur. It was lying on the floor of a room TB 10, in a private house which, to judge by the latest of the dated documents found in that stratum (II 1) should belong to the early years of Rim-Sin of Larsa. The tablet was unfortunately not intact, the upper left hand corner had been broken off anciently, and it was therefore a great satisfaction to discover later that a duplicate existed and had been published years ago by Chiera (PBS VIII. 173). This duplicate, which came from the earlier excavations at Nippur, is now in Philadelphia. Though relatively small it happens to preserve exactly the parts which are missing in the tablet found later and it is, to judge from the writing, of approximately the same age. Noteworthy is the fact that it gives a fuller version of the text in some places.

⁽¹⁾ The text was studied jointly by S. N. Kramer and the writer after the finding of 2NT 54 and our joint attempt formed the basis for several popular preliminary accounts. Since then we have both continued work on the text. Professor Kramer's latest statement may be found in KRAMER, *From the Tablets of Sumer*, Ch. 8 p. 52-55. The translation here presented — while differing on many points — owes much to our joint work and to the thorough stimulating, valuable and enjoyable experience of cooperating with him.

Further duplicates turned up in the course of the third season. These duplicates: 3NT 340, 3NT 403, 3NT 426, and 3NT 273. are all relatively late copies dating from the time of Samsuiluna and later. They differ from the earlier versions, which both represent single tablets containing only the homicide trial, by including a number of other records of trials before the Assembly of Nippur. The first of these concerns a dispute over offices between one Pa-ha-hu-um son of Lugal-a-ma-¹ru¹(?) (plaintiff) and Ma-áš-kum son of ^dNanna-ma-an-sum (defendant). The second deals with the seizure of a slave-girl belonging to one Kugu-za-ni (plaintiff) by Lugal-me-lám son of ^dNanna-a-ra-mu-gi (defendant). These cases follow the homicide trial in the text. The purpose of this collection of trial-records, whether didactic or otherwise, is unfortunately not clear. Nor can we at the moment link with any degree of certainty any of the principals in the trials with occupants of the houses in which the records of them were handed down.

TRANSLITERATION.

[^dNanna-sig₅ ¹dumu Lú-^dE] n²-zu
 [¹Kù-^dEn-líl-lá dumu Kù]²-[^dNanna šu-i
 [ù ^dEn-líl-en-nam ara]² d Ad-da-kal-la nu-giri₁₁
 (GIŠ:SAR)
 [¹Lú-^dInanna dumu]² Lugal-uru₄-du₁₀ nu-èš
 5 <³in-gaz-eš>
 <u₄ Lú-^dInanna³ ⁴dumu Lugal-uru₄-du₁₀-ke₄>
 [ba-úš-a]²-ta
 [¹Nin-da⁵-da dumu]²-[munus] Lú-^dNin-urta
 [dam Lú]²-[^dInanna<-ra!>⁶
 10 [⁷ ¹Lú-^dInann] ²-[a]-ni
 [al-gaz-]² za
 [in]-na-an-[ne]-eš
⁸¹Nin-dada [dumu]-[munus] [Lú]-[^dNin]-urta⁸

¹ 3NT 340: sa₆-ga. ² Restored from PBS VIII. 173. ³ Thus PBS VIII. 173 and 3NT 340. 2NT 54 om. ⁴ Thus PBS VII. 173; 3NT 340: nu-èš-a; 2NT 54: om. ⁵ 3NT 340: -ad- ⁶ Thus probably PBS VIII. 173; 3NT 340: -ke; 2NT 54: om. ⁷ 3NT 54: om. ⁸ 3NT 340: om.

ka nu¹-un-ba¹ [TÚG]² ba-an-du¹
 15 di-bi Ì-si-in^{ki}-šè³
 igi lugal-la-šè ba-DU
¹Ur-^dNin-urta lugal-e
 di-bi pu-úh⁴-ru-um
 Nibru^{ki}-ka dab₅-bi-da⁵ bí-in-du₁₁
 20 ¹Ur-gu(?)⁶-la dumu Lugal-ibila
⁷[Du-du]mušen-dù⁷
¹A-li-ella(t)-ti MAŠ:EN:DÀ
¹Pu-zu dumu Lú-^dEn-zu
¹E-lu-ti dumu ⁸Ti<-iz>-qar⁸-^dÈ-a
 25 Šeš-kal-la bahar(DUG-QA-BUR)⁹
¹Lugal-kam nu-giri₁₁(GIŠ:SAR)
¹Lugal-á-zi-da dumu¹⁰ ^dEn-zu-an-dú¹⁰
¹Šeš-kal-la dumu¹¹ ša-ra-HAR¹¹
 igi-ne-ne bí¹²-in-gar-re-eš-...¹³
 30 lú-lú-ù¹⁴ in-gaz-eš-àm¹⁴
 lú-ti-la nu-me-eš¹⁵
 [nitah] 3-a¹⁶-bi ù munus-bi
 igi^{giš}gu-za Lú-^dInanna dumu Lugal-uru₄-du₁₀
 nu-èš-šè¹⁷
 i-gaz-dè-eš¹⁸ bí-in-e-eš¹⁸
 35 Šu-qa-li-lum ERÍN-GAL-GAL uku-uš^{19d} Nin-urta¹⁹
¹U-bar-^dEn-zu nu-giri₁₁(GIŠ:SAR)
 igi-ne-ne in-gar-re-eš-ma²⁰
 Nin-da²¹-da dumu-munus Lú-^dNin-urta²²
 dam-a-ni hé-en-gaz
 40 munus-e a-na²³ bí-in²³-ag-e
 al-gaz-e²⁴-d[è] bí-in-eš²⁵

¹ 3NT 340: -ba-e ² 3NT 340: TÚG. ³ 3NT 340: -šè(?)
 i(?) ... ⁴ 3NT 340: -uh- ⁵ 3NT 340: -dè ⁶ 3NT 340: -gù-
⁷ 3NT 340: om. ⁸ 3NT 403: ...-KA' ⁹ 3NT 403: + -ra
¹⁰ 3NT 403: Lú-^dSu.en-na. ¹¹ 3NT 403: dHAR-a-bi. ¹² 3NT
 403: om. ¹³ Perhaps -ma over erasure (?) in 2NT 54; 3NT 403: -àm.
¹⁴ 3NT 403: lú al-gaz-a. ¹⁵ 3NT 403: -en. ¹⁶ 3NT 403: om.
¹⁷ 3NT 426: -a ¹⁸ 3NT 426: [ba-a]n-sum-mu-uš. ¹⁹ 3NT
 426: dNin-urta(?) -ke₄(?). ²⁰ 3NT 426: -àm. ²¹ 3NT 426:
 -ad-. ²² 3NT 426: + dam Lú-^dInanna-ke₄. ²³ 3NT 416: i-.
²⁴ 3NT 426: om. ²⁵ 3NT 426: + NE-...-...-...

- pu-úh¹-ru-um Nibru^{ki}-ka
²igi-bi bī-³ib³-gar-ma²
munus dam-a-ni nu-un-na-kal-la
45 lú-kúr-⁴ra⁴-a³-ni hé-en-⁴-zu-àm
⁵dam⁵-a-ni ⁶hé⁶-en-gaz
⁷dam-a-ni⁷ ⁸al⁸-gaz za
⁹giš ha-ba-an-tu⁹ ¹⁰ku-àm
¹¹a-na-aš-àm KA(?) u-gù-¹²na¹² ¹³li¹³-bī-in-si
50 ¹⁴e-na-àm dam-a¹⁴ ¹⁵ni in-gaz
¹⁶nam-tag-ga(?)¹⁶-a-ni lú-i¹⁶ ¹⁷n-gaz-eš-àm¹⁷
¹⁸a-ab-¹⁹diri bī-in-²⁰ ²¹eš²¹
²²pu-úh-ru-um²² Nibru^{ki}-ka
²³inim búr-e-da-bi²³
55 ²⁴Nanna-sig²⁴ ²⁵dumu Lú²⁵ ²⁶En-[zu]
²⁷Kù²⁷-²⁸En-líl-lá ²⁹dumu Kù²⁹-³⁰Nan³⁰ ³¹na šu-i
³²En-líl-en-nam arad Ad-da³² ³³ka³³-la nugiri³³
(GIŠ: SAR)
³⁴ù³⁴ ³⁵Nin-da-da ³⁶dumu-munus ³⁷Lú³⁷-³⁸Nin-urta dam
³⁹Lú³⁹-⁴⁰Inanna⁴⁰-ka⁴⁰¹⁰
⁴¹gaz-dè ba-an-sum-mu⁴¹ ⁴²uš⁴²¹²
60 ⁴³di-dab⁴³-ba pu-úh⁴³-ru-um Nibr⁴³ u^{ki}-ka

TRANSLATION

- Nanna-sig son of Lu-Enzu
Ku-Enlilla son of Ku-Nanna the barber
and Enlil-ennam slave of Adda-kalla the orchard-man
killed
5 Lu-Inanna son of Lugal-uru-du the nishakku.
After Lu-Inanna son of Lugal-uru-du
had been put to death

¹ 3NT 426: om. ⁽²⁾ 3NT 426: èn tar-re-eš-àm igi-ne-ne in-[...]. ³ 3NT 426: munus-e dam-a-ni igi-ni nu-mu-un(?)-[...] ⁴ 3NT 426: -ka- ⁵ 3NT 426: om(?) ⁶ Thus PBS VIII. 173. ⁷ 3NT 273: [nam]-⁸tag⁸(?)⁸-a-ni-⁹diri....[...]. ¹⁰ 3NT 273: [ab]-¹¹diri¹¹. ¹² Thus PBS VIII. 173; 2NT 54 and 3 NT 273 om. ¹³ PBS VIII. 173: + ¹⁴ù. ¹⁵ Restored on the basis of 3NT 273: [ù] Nin-ad-da ¹⁶dumu-munus ¹⁷Lú¹⁷-¹⁸Nin-urta [dam] Lu-¹⁹Inanna¹⁹-ka¹⁹; PBS VIII, 173 and 2NT 54 om. ²⁰ 3NT 273: al-gaz-e-dè-eš.

- they told
Nin-dada, daughter of Lu-Ninurta,
10 wife of Lu-Inanna,
that Lu-Inanna, her husband,
was killed.
Nin-dada, daughter of Lu-Ninurta,
opened not her mouth, covered it up.
15 Their case was taken
to Isin before the king.
King Ur-Ninurta
ordered their case
to be accepted for trial in the Assembly of Nippur.
20 Ur-gula, son of Lugal-ibila,
Dudu, the bird-catcher,
Ali-ellati, the client,
Puzu, son of Lu-Enzu,
Eluti, son of Tizkar-Ea,
25 Shesh-kalla, the potter,
Lugalkam, the orchard-man,
Lugal-a-zida, son of Enzu-andul,
and Shesh-kalla, son of Shara-HAR,
addressed (the assembly):
30 "As men who have killed men
they are not live men,
the males (all) three of them and that woman
before the chair of Lu-Inanna, son of Lugal-uru-du, the nishakku,
shall be killed" they said.
35 Shuqalilum, the ERÍN-GAL-GAL, sergeant of Ninurta, and
Ubar-Enzu, the orchard-man,
addressed (the assembly) as follows:
"Nin-dada, daughter of Lu-Ninurta,
may have killed her husband;
40 but what can a woman do in (such a matter)
that she is to be killed?" they said.
In the Assembly of Nippur
it (i.e. the Assembly) addressed them as follows:
"A woman who values not her husband
45 may give information to his enemy and thus
he (i.e. the enemy) may (be able to) kill her husband.
That her husband is killed

- he (i.e. the enemy) may (then) let her hear
 — why should he not thus make her keep silent about him? —
 50 *She* (more than anyone else) killed her husband,
 her guilt is greater than (theirs:) that they killed a man " they said.
 In the Assembly of Nippur,
 the matter having been solved,
 55 Nanna-sig, son of Lu-Enzu,
 Ku-Enlilla, son of Ku-Nanna, the barber,
 Enlil-ennam, slave of Adda-kalla, the orchard-man,
 and Nin-dada, daughter of Lu-Ninurta, wife of Lu-Inanna,
 were delivered up to be killed.
 60 Case accepted for trial in the Assembly of Nippur.

Commentary

1. The Statement of the Facts. The text, as is customary in Sumero-Akkadian court records, opens with a concise statement of the facts of the case reported on. It is a characteristic of such statements that they do not, as might perhaps have been expected, present the facts as they appeared at the beginning of the trial but rather as they were eventually proved and as they underlie the verdict. In the present case the factual statement notes that three named men killed a high-ranking priest, Lu-Inanna, and that his widow, on hearing of the killing, kept her knowledge secret. One may wonder whether the neat distinction between the guilt of the three men, who did the killing, and that of the woman, who covered it up, was present from the outset or only appeared in the course of the discussion about the applicability of the verdict as first proposed. There is no cogent reason, however, why it should not have been original.

The victim was, as mentioned, a high-ranking priest. His title *nu-èš*, Akkadian *nišakku*, seems to indicate a position at the top or near the top of the priestly hierarchy of a temple. The highest official in Nippur in Cassite times, the *guenna(k)*, was in at least one case a *nišakku* of Enlil, and the later Assyrian and Babylonian kings not infrequently call themselves *nišakku* in their titulatory. The ritual function of the *nišakku* is less clear. Since an Enlil hymn⁽¹⁾ mentions him as "holding the golden (or: "the pure") cup" and since he is often listed with the *guda* priest who

(¹) PBS XII 114. 13.

had responsibilities connected generally with the divine meals it is possible that the *nišakku* was the god's cup-bearer. The title *nišakku* is sufficiently frequent in the texts to show that not all its bearers can have had the exalted position of the *nišakku* of Enlil, and it is likely that many headed smaller, even quite unimportant temples or chapels. There are no indications that the *nišakku* whose murder is dealt with in the text under discussion was especially prominent.

Among the accused men two have patronymics and were accordingly freemen. Rather interesting questions are raised, however, by the status of the third who is identified as a privately owned slave. The most striking fact is perhaps that no special consequences seem to flow from his unfree condition. We are left to wonder whether he participated in the killing on an equal footing with the two freemen or merely as their hired helper, he is given trial exactly as they are, and no question seems to have arisen about any responsibility on the part of his owner for what he had done. The widow of the slain man, a free woman, is identified both by patronymic and by the name of her husband.

2. Assignment of the Case. After the introductory factual statement the text notes that the case was brought before the king, Ur-Ninurta, in Isin and that he assigned it for trial to the Assembly in Nippur. The briefness of the statement leaves unsaid a great deal that we should have wished to know. Who, for instance, initiated the proceedings? Since in Ancient Mesopotamia, at least since the times of the Third Dynasty of Ur, the right to make a charge of murder before the authorities and thereby to start an official investigation seems to have been fairly general, proceedings may in this case have been initiated by almost anybody. In the slightly older document TEO 6167 (Umma. Ur III) which deals with such a charge it is the widow of the man allegedly murdered who accuses a named person before the authorities. The authorities, seemingly a court, on hearing the accusation immediately proceed to investigate it. In TEO 6165 (Umma. Ur III) an accusation of murder is made to the governor (*ensi*) of the city by a man who appears to have merely heard that a murder had been committed. A deputy (*maš-kim*) is assigned to him to look into the matter further. In the present case, since the widow so pointedly refrained from taking any steps, the initiative may perhaps best be imagined to have come from friends and neighbors alive with suspicions.

"The case was taken to Isin before the king". The verbal prefix used, *ba-*, "off", "away", suggests that the case originated in Nippur. If so its eventual assignation to trial before a Nippur court is very natural. Whether the phrase may be taken to imply that the original charge was made before the king or — as seems more probable — that it was made to local authorities in Nippur who in their turn referred it to the king is uncertain. Uncertain is also the precise reason why the case was brought before the king. Had this been a civil case or one involving especially powerful defendants one might have quoted the superiority of the royal sanctions or the pressure the king could exert on a court to accept an unattractive case as a reason; with a trial for homicide, however, such considerations would hardly enter. Rather one may guess that the monopoly on violence of the state — as embodied in the person of the king — had by this time become sufficiently entrenched for a feeling to prevail that cases involving capital punishment ought to proceed with the king's knowledge and approval⁽¹⁾.

The proceedings before the king, leading to his assignation of the case to the assembly in Nippur involved in all probability a thorough examination into the charges and their factual foundations. That such examination regularly preceded royal assignation of cases has been made plausible by Lautner⁽²⁾ and may be assumed also for this case even though no special record of it is preserved.

The Assembly in Nippur, to which the case was assigned, can claim considerable interest. Its ancestry probably traces back to early politico-judicial assemblies of sufficient fame and importance in their days to have served as pattern for the concept of the divine assembly meeting in Nippur in *Ubshuukkinna*. By the time here concerned, however, the assembly had undoubtedly lost all political functions and served only as a court. The professions listed in our document for the members who participated in the debate about the case: bird-catcher, client, potter, orchard-man, etc. underline its popular and lay character; it was clearly composed largely of the common people in Nippur.

3. Proceedings in the Assembly. Since our knowledge of court procedure in older Mesopotamia derives almost exclusively

⁽¹⁾ Cf. the Eshnunna Code § 48 to which Landsberger drew our attention.

⁽²⁾ LAUTNER, *op. cit.*, p. 74 ff.

from records of civil trials the record of a trial for homicide can obviously claim special attention. We find it to be concerned with law to the complete exclusion of facts; it is the record of the formulation of a verdict only. Proceedings in the assembly open with a statement made by a group of nine named men identifying the accused as killers and ordering the death penalty for them; this proposed verdict is followed by a question about the applicability of the term "kill" in the case of one of the accused, the woman, and then comes a ruling on the question by the assembly. The initial statement stands — and is allowed to stand throughout — unsupported by any show of proof and this complete absence of a detailed establishing of the facts of the case through testimony of witnesses, confession, oath, or otherwise is most striking. Even if one would assume, as we have done above, that a thorough establishing of the facts had already taken place before the king, before the case reached the assembly for trial, the lack of even the briefest presentation of those earlier findings leads again to the conclusion that the assembly was expected to reach its verdict on the basis of its members' personal knowledge and convictions rather than on facts established in court. This is so unlike all we know about procedure in the civil trials where fact-finding looms so large as to constitute the bulk of the average trial record, that the question cannot but arise whether we might not here — since this is a case of homicide — be dealing with a separate and altogether distinct, criminal procedural tradition. Since there is no abundance of evidence for the specific development in Mesopotamia we are, of course, to some extent thrown upon fairly general considerations.

Civil procedure seems to have been always and everywhere litigious in origin, a competition between plaintiff and defendant to be arbitrated, later decided, by the court on the merits. The original role of the court as mere arbitrator enjoins from the beginning careful attention to the facts on both sides.

Rather different appears the original situation underlying the tradition of criminal procedure. The early "crime" is an act endangering the whole community and the community, aroused and scared, is apt to deal with it along lines of lynch-justice. In the emotionally highly charged lynch-situation the facts and the guilt of the accused are generally taken for granted (it is the conviction that they are true that has aroused the community to action). At the tense moment when the community faces the accused the salient point is therefore merely the crystallization of the guilt in a precise

and poignant formula that will trigger the punitive mass action. This formula fulfills the function of the later "verdict".

If, accordingly, our Nippur trial stands in a specific "criminal" procedural tradition going back to an original situation of lynch-justice its exclusive concentration on the verdict and its lack of interest in the facts of the case would become far easier to understand. The question is thus whether such a specific "criminal" tradition existed in Mesopotamia and what was its nature.

In seeking an answer one will turn naturally to the evidence of the Mesopotamian myths since they, in the picture of social conditions which they present, seem generally to have preserved memories of greater antiquity than any other of our sources. Here, therefore, if anywhere, can we hope for information about early ways of dealing with "crime". The myths contain three cases which are of special interest to us. The first, and most detailed one, occurs in the myth generally known as "The Guilty Slavegirl" ⁽¹⁾. In this myth — which probably continues, or at least has close connection with, the Descent of Inanna — Inanna sends out her vizier, Nin-shubur, to announce publicly charges against one of her slavegirls. The slave-girl, whose name Ama-namtagga means "the guilty one" has violated taboos, she has "sat in the pure chair, slept in the pure bed, learned coitus, learned kissing". As shown by what follows in the myth we must interpret this as referring to adultery with Inanna's husband, Dumuzi.

At the summons people gather to the city. The condemned Ama-namtagga lies prostrate in the dust and Inanna steps forward, she "looked upon her, it was the look of death, the lady cried out against her, it was the cry of 'guilty!'. She grasped her at her forelock and threw the girl Amanamtagga at the foot of the city-wall: 'Let the shepherd kill her with his shepherd's crook, let the *kalû*-priest kill her with his *mezû* instrument, let the potter kill her with his churn, let the *kurgarû*-priest kill her with his dagger and mace!'

As will be seen we are here very close to the lynch-situation. The charge is one of public concern, a breach of taboos, rather than one of private wrong. Its publication serves as a call to assembly. In the assembly there is no doubt about, or investigation into, the alleged facts, it is sufficient that the accuser with a trigger-statement,

⁽¹⁾ HAUPT, ASKT no. 17 and dupl. LANGDON, *Babylonian Liturgies* no. 194.

the cry of "guilty"! throws the accused to the mob, which finishes her off in a surge of mob violence. That the fixing of the accused with a "look of death" and the crying out against him or her with a "cry of 'guilty!'" was a traditional formal act may be seen from its reoccurrence in similar situations elsewhere e.g. in the Descent of Inanna when Ereshkigal in the court of the Nether World imposes penalty upon Inanna and changes her into a cut of meat, and when Inanna later in the story gives Dumuzi into the hands of the deputies of the Nether World.

Slightly more developed is the procedure described in Enume elish when Kingu is tried for incitement to rebellion before the assembly of the gods, again, since rebellion is directed against society as a whole, a trial for a crime. The trigger statement, the verdict of guilty, is here no longer pronounced by the accuser — in this case Marduk — but is delivered by the assembly on the basis of its own personal knowledge of the facts in reply to questions put to it by Marduk. When the verdict has been rendered Kingu is taken before Ea and killed; presumably this means that he was killed in and by the assembly, conveniently near the spot where Ea sat since Ea, after he had been killed, was to create man out of his blood. There is again no inquiry into the facts of the charge made, they are taken to be common knowledge; however, the assembly from being merely an instrument of execution has taken on a judicial function in as much as it here renders the verdict. The verdict itself has grown from a mere trigger statement: "guilty!" to a fuller definition of the guilt.

Still a little further advanced appears the procedure in the trial of Enlil for rape described in the myth of Enlil and Ninlil ⁽¹⁾. Here Enlil, passing through Ki-ur is seized by the assembly which immediately and apparently out of their own previous knowledge pass judgment upon him: "Enlil the sex-criminal shall leave town, Nunamir, the sex-criminal, shall leave town". The rape which Enlil has committed makes him ritually unclean, an *uzug*. This word, which we have translated "sex-criminal" has wider connotations and denotes generally ritual uncleanness connected with matters of sex. It is this aspect, with its inherent dangers to the community that makes the offense a crime. The punishment imposed is in form that of ban-

⁽¹⁾ KRAMER, *Sumerian Mythology* p. 43-47 cf. JNES V (1946) p. 132-134, and *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago 1946) p. 152-156.

ishment but since it seems to imply that Enlil must take the road to the Nether World and the realm of death the story may reflect a development from an earlier punishment by death to a later one by banishment or vice versa. The verdict, no longer prompted by an accuser, is delivered by the assembly, which has come to state in succinct fashion the identity of the accused and of his guilt: "Enlil the sex-criminal" and the penalty imposed "shall leave town".

From the stage of development represented by the trial of Enlil to that found in the court-record here under discussion there is very little change. No accuser appears, the verdict is rendered by the assembly on the basis of personal knowledge of the facts and it has two parts: one linking the accused with his guilt, the other prescribing the penalty. New is the opportunity for challenging the verdict on points of law, a feature not attested earlier. Establishing of the facts of the case in court appears to be still absent.

4. The Proposed Verdict. The opening statement, which forms the basis for the discussion in the assembly, is made, as mentioned, by a group of nine men. It is in the form of a verdict and has two parts: (1) a pronouncement, recognizable from its style as a common saw or formula, quite obviously traditional, which identifies the accused as criminals and sets forth the grounds why a death-penalty could and should be inflicted, and (2) a specific order for the infliction of that penalty on the accused, defining the place of execution.

The complete statement reads: "As men who have killed men they are not live men. The males (all) three of them and that woman shall be killed before the chair of Lu-Inanna, son of Lugal-uru₄-du₁₀, the nishakku".

That the first part of this statement sets forth grounds why a death penalty could and should be inflicted may not be immediately evident. As it stands it seems to deny that the accused are alive, and since they were undoubtedly present for all to see that would appear to be both absurd and *contra plenam et manifestam evidentiam*. The absurdity disappears and the real meaning becomes apparent, however, the moment we interpret the statement as rooted in the Mesopotamian magico-religious outlook — familiar to us e.g. from the Babylonian Omen-literature — and as seeking to penetrate below appearances to inner essence.

In that outlook the world constituted underneath the visible surface a continuous conflict between different and mutually hostile

modes of being. And what thus went on below was not hidden to the thoughtful. If, for instance, a desert animal or a desert plant should be seen in a city, where it did not belong, that was a symptom — much as a symptom of a disease — that the alien mode of being of the desert was at work within that city intruding upon its own proper mode of being, that of a city, and, if not checked, would eventually fully realize itself making the city into wasteland. In very similar fashion the appearance of killers, of deathdealing forces, within the society of the living would be a symptom that another mode of being, that of death, was encroaching upon it and at work within it, and would eventually take over if not checked. It was accordingly imperative to nip the contagion in the bud, to remove those who by their acts had shown that they had in them the alien essence of death, not of life, were not therefore "live men", and by returning them to death which they represented and to which they belonged, to recreate clear lines.

The formula: "As men who have killed men they are not live men" thus sets the killers apart as having no share in the society of the living, as aliens not belonging there, and by its emphasis that they are not "live men" it effectively removes at the same time any stigma that might have attached to the execution of the death-penalty on them as constituting a taking of life.

The view of killing here found: a symptom of an inner disease threatening society in its very essence, is obviously closely akin to the concept of killing as a "pollution" which in Greek and Hebrew law was influential in the shaping of the concept of homicide as a public crime. This kinship stands out even more clearly when we turn to the second part of the statement.

The second part of the statement, ordering the death-penalty and specifying that it is to be imposed in front of the chair of the slain nishakku-priest, constitutes one of the very few survivals of the concept of blood-revenge to be found in older Mesopotamian sources: the thirst for personal revenge in the soul of the slain man is to be assuaged by the killing of his slayer before his chair, that is, symbolically, in his presence.

It is to be noted that the concept of revenge here present is a fairly developed one. It is not the early idea that a killing is essentially a loss to a family or clan which may be made up for by wealth paid in composition; rather, killing is an individual affair, creating a personal grievance in the dead man, and the danger and compulsion

of this lies in the fact that his unrelieved demand represents a new and strong impulse in the realm of the dead to interfere with that of the living. It is thus entirely on a line with the concepts active in the transformation of homicide in Hebrew law from a tort, a wrong which could be compensated for, into a public crime and a sin which demanded expiation: "Ye shall take no satisfaction for the life of a murderer... So ye shall not pollute the land wherein you are; for blood it defileth the land ...".

5. The Request for Clarification. The statement by the group of nine, actually a proposed verdict, is questioned by a smaller group of two with regard to its applicability to one of the accused, the widow: "Nin-dada, daughter of Lu-Ninurta, may have killed her husband, but what can a woman do in (such matters) that she is to be killed"?

The question is clearly directed to the definition of the crime of "killing". As shown by the concession with which the question is prefaced: "Nin-dada ... may have killed her husband" the questioners do not consider Nin-dada clearly innocent, it is admitted that "to kill" (gaz) covers a variety of acts, among them such of which Nin-dada was guilty. However, the question itself presupposes that among these acts certain ones were to be distinguished as alone deserving of capital punishment. Since it is felt that a woman *ipso facto* could not be capable of them we may assume that the questioners have in mind mainly direct participation in the physical act of killing. In modern terms they seem to exclude approximately what we should call the abettor "one who is actually or constructively present at the commission of the deed and contributing to it by moral or physical force" (Webster) but to include the accessory "one who accedes to or becomes involved in the guilt of an offence by some act either previous or subsequent as of instigating, aiding, or concealing" (Webster). Whereas Nin-dada, to judge from the introductory statement of the facts of the case, and perhaps from the response of the assembly to the question raised, was certainly an accessory, it is quite obviously unlikely that as a woman she could have participated directly in the physical act of killing.

6. The Ruling by the Assembly. The question raised was answered by the assembly — according to a later variant after mutual consultation — in an affirmative sense: "A woman who values

not her husband may give information to his enemy and thus he (i. e. the enemy) may (be able to) kill her husband. That her husband has been killed he (i. e. the enemy) may (then) let her hear — why should he not thus make her keep silent about him? — She (more than anyone else) killed her husband, her guilt is greater than (theirs:) that they killed a man".

This answer, it may be noted first of all, seems to be given in general rather than in specific terms, that is to say it answers how "a woman" can be guilty under the questioned term rather than how this particular woman was guilty and it considers correspondingly only "a" hypothetical slayer rather than the three actual ones who figure in the case involved. In this we may see an indication that the discussion is properly one of a point of law and seeks to lay down a rule of general applicability.

Among the culpable actions listed is first that of "giving information" to an enemy of the husband. We assume that the information in question is intelligence about the husband's movements and about opportunities for attack on him that will aid a prospective slayer. We would not exclude, however, the possibility that the reference may be more immediately to the preceding statement that the woman "values not her husband". On the former interpretation the woman would aid in the perpetration of the deed whereas, should the latter interpretation prove the correct one, be guilty rather of instigation of the killing, the implication of her letting her disaffection for the husband be known probably amounting to offering her favors as inducement for removing him. For such an interpretation, which reads rather more into the facts than seems necessary, might speak the likely general connection of the case with that of CH § 153 discussed below.

More significant — possibly only because more readily provable — seems the further act mentioned, that of concealment. Not only is this the only one which is specifically laid to Nin-dada in the introductory statement of the facts of the case given at the beginning of the document, but it is — if our interpretation of what is here said is correct — known by the slayer to constitute clear and incontrovertible evidence of complicity and the culpable knowledge is deliberately furnished her to involve her inextricably. Our translation assumes that the sentence "why would he not cause her to keep silent about him" belongs closely together with the preceding clause which is subordinated to it by means of its final -àm, "and in this manner",

and states the means of insuring her silence: "That her husband is killed he may let her hear". Through imparting to her knowledge of the deed the slayer places her in a position in which she is forced to conceal culpable knowledge and by thus implicating her lessens the chances of a betrayal on her part.

With the statement "She (more than anyone else) killed her husband" the assembly turns from general considerations to the case in hand in order to evaluate the degree of Nin-dada's culpability. It is found to be even greater than that of the actual killers, undoubtedly because of the element of disloyalty which it involves and the difficulty for any husband to protect himself against such betrayal. This makes it morally far more reprehensible than the mere killing of a man by his enemy.

7. The Case and CH § 153. The discussion surrounding the role of Nin-dada is illuminating in many ways. It shows, in the moral strictures passed upon her by the assembly that a considerable intensity of public feeling against her offense was present. Even the two questioners who doubt whether capital punishment is in order instinctively feel her to be in some sense guilty: she "may have killed her husband". Their trouble is that they see no legal remedy since on their view the crime of homicide is restricted to physical acts and the law can thus not reach her. Their view, with its concrete restriction to the physical act of killing and precise clear applicability can safely be assumed to represent the older, commonly held concept of what constituted the crime of homicide. The pressure operating to extend the concept in this instance is clearly occasioned by the moral aspects of Nin-dada's actions: aversion against a wife who seeks her husband's death, the dangerous, underhand, and treasonable character of what such a wife can do, and a resultant exceptionally violent repugnance to the thought that she should be allowed to escape punishment. Out of this conflict between the traditional definition of homicide on the one hand and the desire to find Nin-dada guilty on the other arises a new definition which extends homicide from covering at most the abettor to including, in the case of a wife involved in the murder of her husband, also the accessory. In the discussion about Nin-dada and in the final ruling by the assembly we thus see a new crime coming into being.

This interpretation of the Nin-dada discussion as the creation of a new crime finds some support from § 153 in the Code of Hammurabi.

That paragraph occurs in a section devoted to the family between a law defining the liability of a husband for debts contracted by his wife and vice versa and more significantly one which deals with incest between father and daughter. It reads: "If the wife of a man on account of another male has her husband murdered they shall impale that woman".

The character of the Code of Hammurabi as a collection of changes, substitutions, and complementation to the common law we have had occasion to mention earlier when dealing with the *mišarum* tradition. The occurrence in it of this relatively isolated and rather special rule suggests, therefore, that we are dealing with a complement to existing law, a rule designed to meet a need not effectively covered earlier. The need is very much the same as that with which the Assembly in Nippur was faced centuries earlier in the Nin-dada case: punishment for a wife who has successfully plotted her husband's death.

The remedy found is, as will be seen, very different in the two cases. In Nippur the definition of homicide was extended so that it would cover, under these particular circumstances, also the accessory. In the Code of Hammurabi an entirely separate crime is defined with a characteristic formulation "has her husband killed" and a distinctive penalty, impalement. This new crime is not a subcase of homicide but rather is grouped vaguely with other capital offenses within the family such as incest.

While there can thus be no question of a direct connection between the remedy evolved in Nippur and that presented in the Code of Hammurabi the general similarity of the situation with which they are concerned suggests that in these centuries common opinion of right and wrong had moved ahead of the formulations of the common law to demand capital punishment for this particular offense, the wife plotting her husband's death, and that legal development experimented with various solutions.

8. The Execution of the Verdict. The verdict, challenged, but upheld by the ruling of the assembly, is not announced for a second time. After the statement of the ruling the text continues: "In the assembly of Nippur, the matter having been solved, Nanna-sig, son of Lu-Enzu, Ku-Enlilla, son of Ku-Nanna, the barber, Enlil-ennam, slave of Addakalla, the orchard-man, and Nin-dada, daughter of Lu-Ninurta, wife of Lu-Inanna, were delivered up to be

killed". There follows a subscription: "A trial in the Assembly of Nippur".

In our oldest version of this part of the text, PBS VIII 173, the line listing Nin-dada is accidentally omitted, a circumstance which long seemed to us to demand an interpretation of the document on which she was found not guilty. However, as variants from the later texts clarified the reading and meaning of the ruling by the assembly, and as her name appeared properly included in the list of the condemned in 3NT 273 that assumption could no longer be maintained and the character of the omission in PBS VIII 173 as merely a scribal slip imposed itself.

The phrasing of the statement which records the commitment of the condemned into the hands of their executioners gives no indication who these were. The term used, *sum*: "to deliver up", "to hand over", "to give", is used in records of civil trials of the awarding of a disputed object to the winning party by the court or — with the losing party as object — of the awarding of a right *in personam*. Here clearly the emphasis is on recording merely that the condemned passed out of the temporary state of being in the charge of and under the protection of the court.

As our document gives no indication of who executed the verdict of death, so do the codes known to us use only noncommittal expressions such as "he/she/they shall be killed" or "they shall kill them". Who "they" in the latter case are is not stated.

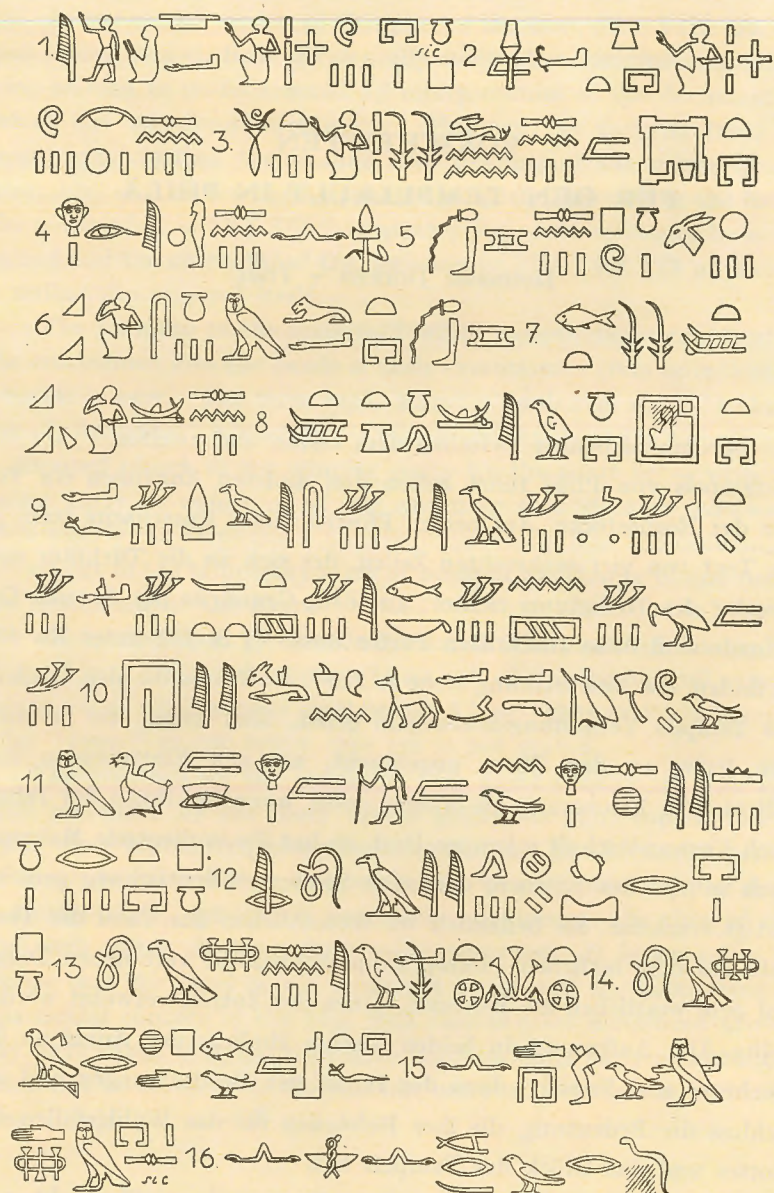
The evidence for the execution of a death-penalty by mob violence presented by the story of the guilty slavegirl comes from a myth. Since myths frequently preserve customs of a far earlier period we can only assume that such execution was at one time prevalent in Mesopotamia, not that it necessarily survived to the time of the trial with which we have here been concerned. It is tempting to assume that the royal power, especially because of the indications of a particular concern of the king with capital cases mentioned above, may have taken over the executive function quite early in historical times, but no certainty is yet possible, not even, perhaps, an informed guess.

VORSCHRIFTEN FÜR DEN TEMPELKULT IN PHILÄ

Hermann JUNKER — Trier

Zu dem Säulenhof zwischen dem ersten und zweiten Pylon des Isistempels von Philä führt neben drei anderen Zugängen ein Tor von der Nordostecke. Auf beiden Pfosten seiner Aussenseite steht je ein Text von vier senkrechten Zeilen, der sich an die Türhüter und Priester des Heiligtums richtet; auf dem Grundriss der Second Colonnade sind diese Inschriften Porter-Moss, VI S. 212 unter Nr. 135 zu finden, die Beschreibung steht S. 220 f. — Texte, die den Dienern des Tempels Verhaltensmassregeln geben, sind meist, wie in unserem Falle, an den Türen angebracht, um den Eintretenden ihre Pflichten in Erinnerung zu bringen; aber wenn bei ihnen der Inhalt auch Verwandtschaft erkennen lässt, so hat die vorliegende Mahnung doch so viel des Eigenen, dass eine Sonderveröffentlichung gerechtfertigt erscheint. Sie behandelt im Wesentlichen das Tabu des Tempels, auf dem östlichen Pfosten hauptsächlich die verbotenen Dinge, auf dem westlichen die Personen, denen der Zutritt verwehrt werden sollte. Der Aufbau ist in beiden Texten ähnlich: der Anruf an die Türhüter und Priester, dann der Inhalt der Bestimmungen und am Schluss die Bedeutung, die ihre Befolgung für das Wohlgefallen des Gottes und das Glück des Tempels hat.

Bruchstücke aus unserem Philä-Text sind veröffentlicht von Stern in Ebers, *Papyrus Ebers* II, S. 4 und von Champollion, *Notices descriptives* I, 622 und I, 189.



I

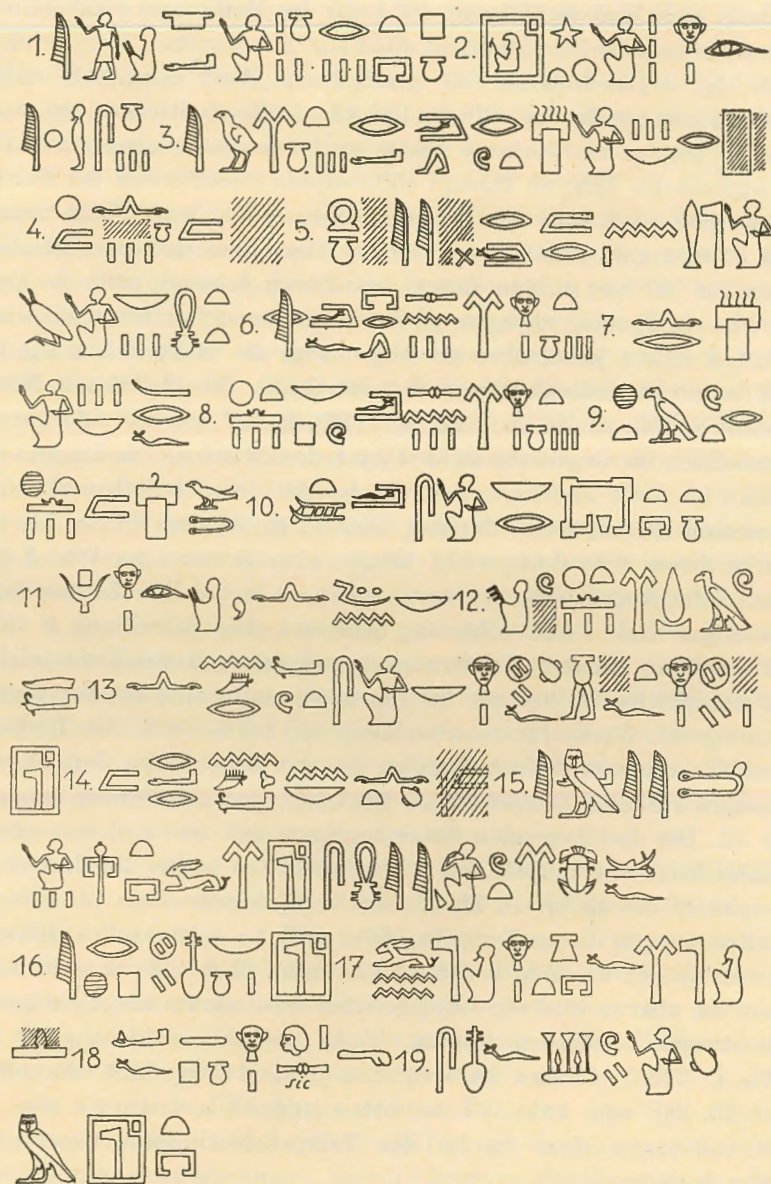
I. Der östliche Pfosten

Übersetzung: «1. O ihr Türhüter, die sich in diesem Hause befinden, 2. ihr 'šhm des Thrones', die in ihrem Monatsdienst sind, 3. diese Beamten, die in dieser Halle weilen 4. und ihre Zeremonien vollziehen ohne Unterlass! 5. Rein sind sie an (ihren) Tagen 6. und essen aus dem reinen Vorratshaus. 7. Das sind die verbotenen Dinge, von denen man nichts essen darf, 8. und von denen nichts in den Tempel kommen darf: 9. die Pflanzen 'f, djs, bjs, ms, kd, ht..., htt dšr, ink, nš und gmj, 10. Esel, Hunde, Unbeschnittene und Ziegen. 11. Man scheue sich nicht weder vor Hochgestellten noch vor einfachen Leuten bei den Bestimmungen dieses Tempels. 12. Die etwas Böses gegen diesen Tempel sinnen, 13. die sollen sich entfernen nach Süd und nach Nord; 14. denn jeder Gott soll ohne Ärger bleiben in seiner Wohnung, 15. und kein Übertreter darf in seinem Hause sein. 16. Ohne zu vergehen und ohne zu schwinden in Ewigkeit ».

Kommentar: 1. Die Türhüter werden auch in II, 1 an erster Stelle genannt, weil gerade ihnen die Aufsicht über die Befolgung der folgenden Vorschriften oblag. — *prj pn* bezieht sich natürlich auf den Tempel, wenn man auch eine nähere Bestimmung bei *prj* erwartete, siehe Wb. 1, 513, 7; möglicherweise war *rs prj* gemeint, das II, 1 an dieser Stelle steht, wenn auch fehlerhaft geschrieben, siehe auch unten bei 12. — Bei 2 wird *šhm - nš.t* eine besondere Bezeichnung der Stundenpriester von Philä sein, sie ist sonst nicht belegt (Wb. 4, 250, 5); man kann *imj-w ibd-sn* wohl nicht selbständig auffassen. — 3. *iswtj* wird Wb. 1, 29, 14 mit « Würdenträger » wiedergegeben, was aber an unserer Stelle nicht in den Zusammenhang passt; man wird hier das Wort besser mit « Beamteter » übersetzen, ebenda 11 steht ja auch *isw-wt* für « die Ämter » = « die Beamten ». Auch weist das *nn* wohl darauf hin, dass in 3 die 1 – 2 genannten Priester zusammengefasst sind; das *irj-w irw* muss sich ja wohl auf alle Genannten beziehen. — 4. Das « ohne Unterlass » will besagen, dass die Zeremonien immer zu ihrer Zeit und an allen Tagen vollzogen werden. — 5. Das *wb-sn* könnte auch optativisch gefasst werden; dazu passte aber das *pw* wohl weniger. Das *nw* vor *hrw* kann für *n* und *m* stehen; aber es ist nicht klar, ob gemeint ist « an ihren Tagen », also einschränkend = wenn sie Tagesdienst haben, oder allgemein: an allen Tagen. — 7. Zu den Verbindungen mit *bw.t* vergl. Wb. 1, 454, 2 ff.

und siehe auch Dend. Gr. § 172 *rn bw.t . . . wnm bj.t*. In unserem Falle nimmt *nn* die Stelle des Subjekts ein, an das sich relativisch das *tm* anschliesst, vergl. Gardiner, Gr. § 350 und 397, 2. — 8. Das *im* darf man nicht als eine zum Verb *tkn* gehörige Präposition auffassen, wenn auch ein *tkn - m* häufiger belegt ist; Wb. 5, 334, 16 i.; z. B. Dend. Gr. § 289 *n mrw.t tm tkn im-s* «um sich ihr (der Stätte) nicht zu nahen». Vielmehr ist *im* = «davon», wie *im-sn* in 7 = «und von denen nichts nahen darf», und zu *tkn* gehört direkt *r - hnw*. Wb. 5, 334, 21 führt bei *tkn - r* nur an «an jem. in feindlicher Absicht herankommen, ihm zu nahe treten u. ä.»; unser Beispiel erweitert den Sinn: das Verbotene darf nicht in den Tempel hinein kommen, das *r hnw* lässt keine andere Deutung zu, wenn auch kein weiterer Beleg für eine solche Verwendung von *tkn r* bekannt ist. — 9. Zählt die Gewächse auf, die nicht verzehrt werden durften; hier seien für sie nur die Verweise auf das Wb. gegeben: 1, 182 ist ein *f*, *f.t* und *f:j* angegeben, *f* «Art Unkraut», *f.t* «offizinell verwendete Pflanze», *f:j* «offizinell und im Zauber verwendet». — *dzjs* gilt schon Pyr. 2083 als verbotene Frucht: «Ich habe die *dzjs* - Pflanze nicht gegessen». — Das folgende *bjz*, von Champollion *bsz* gelesen, ist nicht mit dem folgenden *mz* zu verbinden; vor diesem *mz* «eine wohlriechende Pflanze» (Wb. 2, 11, 11) kann ein *gzw* oder *g:jw* stehen (Wb. 5, 158, 5), aber wenn auch die letzten Zeichen unserer Gruppe von *mz* entsprechend gedeutet werden können, so kenne ich doch kein schmales hohes Zeichen wie das erste der Gruppe, das für ein *g* eintreten könnte. — Zu *kd* schreibt Wb. 5, 79, 14 «eine in Philä verbotene essbare Pflanze (nur an dieser Stelle)». — Es folgt *ht-ws?* Wb. 3, 342, 12 «... Gartenbaum und seine Frucht, in offizineller Verwendung und ... in Philä verboten». — Für *htt dšr* wird Wb. 3, 203, 14 nur unsere Stelle angeführt. — *ink* bezeichnet Wb. 1, 97, und 101 als offizinelle Pflanze. — *ns* wohl identisch mit *nsz* Wb. 2, 338, 17. — Zu *gmj* «eine (Gemüse-) Pflanze» siehe Wb. 5, 170, 5. — 10. In 7-8 war von Dingen die Rede, die nicht gegessen und nicht in den Tempel gebracht werden durften; die obengenannten Pflanzen wurden wohl von beiden Verboten getroffen, im vorliegenden 10, das Lebewesen aufzählt, kann es sich dagegen nur um ein Eintrittsverbot handeln. Bei dem Esel erklärt sich sein Tabu aus der Rolle, die er als Tier des Seth spielte; der Hund dagegen galt nicht als unrein, zumal Götter in Hundegestalt verehrt wurden, der Hund ein beliebtes Haustier war und als Jagdtier so hochgeschätzt wurde, dass man ihn dem Jäger ins Jenseits mitgeben liess, wie übrigens auch den Haushund. Bei den nubischen Königen

von Kostol wurde die Meute mitsamt ihrem Leiter vor dem Grabe bestattet. Aber in den Tempel wollte man Hunde schon wegen ihres Gebells nicht einlassen, damit die Ruhe des Heiligtums nicht gestört werde, in dem die Priester selbst nicht laut reden sollten, Mar. Dend. I. Taf. 15. — Das folgende *mz* geschriebene Wort kann wohl nichts anderes sein als das *m* Wb. 1, 185, 13 «Unbeschnittener», *mz* steht für *m*, wie *m* «schlucken» später auch *mz* geschrieben wird. Die Belegstelle für Wb. ist Pianchi 150, wo den Deltafürsten der Zutritt verweigert wird, weil sie Unbeschnittene waren und Fische assen; das ist eine gute Parallele zu unserem Text; bemerkenswert ist aber, dass der *m* hier mitten unter den Tieren genannt wird. — Dem *w.t* ist ein Sperling nachgesetzt, der als Deutezeichen hinter manchen Worten stehen kann, aber als Abkürzung, als Wortzeichen nur für *ndš* belegt ist, siehe Gardiner, Sign-list G. 37, Wb. 2, 384 mit Belegstellen S. 566 gerade auch bei *w.t* (385, 4), wo *w.t ndš.t* die Ziegen bezeichnet, im Gegensatz zu *w.t hā.t*, den Schafen. Die Ziegen aber waren im Kult verfehmt, weil sie als Abbilder des Seth und seiner Genossen galten; siehe darüber Giza V, S. 96 und 98. — 11. *tzm* ist in dieser Schreibung nicht belegt; aber es muss *tm* Wb. 5, 367 sein: «die Augen niederschlagen, auch mit *n* vor den Leuten, auch im Sinne von: «sich schämen, bereuen». Die Schreibung *t* für *t* ist auch bei anderen Wörtern nachgewiesen, und das Deutezeichen ist das gleiche bei *tzm* wie bei *tm*; auch ergibt sich bei der Gleichsetzung der Worte für unseren Text der beste Sinn: die Türhüter und die anderen Beamten sollen bei der Ausführung der Bestimmungen für den Tempel keine Rücksicht auf die Person nehmen. — 12. Die drei folgenden Sätze beginnen mit *wz - wzj*, was gewiss beabsichtigt war und wie ein Stabreim wirken sollte. Zu dem *sp dw* vergleiche das *sp nfr* in II, 16; das *r prj* könnte auch für *r rz-prj* stehen: «gegen diesen Tempel»; siehe auch 1. — 13. «sollen sich entfernen» o. ä., wie Wb. 1, 246, 11 «kommen nach». Zwar steht *šm* - *mhw* da, aber es wird *rsj - mhtj* gemeint sein; warum nur diese beiden Richtungen angegeben werden, bleibt unklar. — 14. *wzj ntr* wie Wb. 1, 245, 7 «Böses ist fern von jemand» = trifft ihn nicht. — 15. *thj mtn* kann «Übertreter» und «Übertretung» sein. — 16. soll sagen, dass die für den Tempel bestimmten Gesetze für ewig bestehen.



II

II. Der westliche Pfosten

Übersetzung: « 1. O ihr Türhüter dieses Tempels 2. und ihr Stundenpriester des Gotteshauses, die ihre Riten vollziehen, 3. lasst nicht irgendeinen Fremden in (dies) Heiligtum eintreten, 4. dessen ... ihr nicht kennt. 5. (oder) der streitet gegen das, was aus dem Munde des Priesters oder irgendeines Vorgesetzten kommt. 6. Vor eurem Angesicht trete (jeder) ein und gehe hinaus, 7. und kein Fremder darf bei ihm sein. 8. Vor euren Augen sollen alle Sachen (Opfer) hereingebracht werden; 9. bewahrt vor Dingen in Unreinheit. 10. Keiner darf in diese Halle eintreten, 11. ausser wenn er seinen Dienst verrichtet, den kein anderer sehen soll. 12. Es sollen die Dinge (Opfer) vor Diebstahl behütet werden. 13. Es soll kein Mensch (gleich) bestraft werden wegen seines Verhaltens, wenn er wegen eines den Tempel betreffenden Falles gebracht wird. 14. Man soll ja nicht irgendeinen bestrafen lassen, der nicht (vorher verhört) wurde. 15. Man veranlasse vielmehr, dass die Schreiberschaft des Schatzhauses, die im Tempel ist, benachrichtigt werde von dem, was sich mit ihm (dem Angeklagten) ereignet hat. 16. Wenn so alles Gute den Tempel betreffend geschieht, 17. dann ist der Gott auf seinem Thron ein gnädiger Gott, 18. dann verleiht er, dass dieses Land in seinem guten Zustand ist 19. und gestaltet das Geschick in seinem Tempel glücklich ».

Kommentar: Bei den *rwj-w* könnte man in unserem Falle vornehmlich an « Ausländer » denken, da Philä ja in einem Grenzbezirk lag; auch sind Begegnungen mit ihnen auf der Insel bekannt. Der Verfasser des Papyrus Dodgson klagt den Pawër an, dass er während der Feier der Osirismysterien mit den Blemmyern gezecht habe; die Gelage fanden wohl im Tempel der Tefnut-Hathor statt, der nur wenige Schritte von unserem Tor entfernt ist; siehe *Götterdekret über das Abaton* S. 84. In einer nahegelegenen Kammer des östlichen Teils der Kolonnade sind ferner die « Äthiopien » abgebildet, die zur Verehrung der Isis nach Philä gekommen waren; sie hatten also auch als Ausländer Zutritt. Daher bleibt es unbestimmt, inwieweit man beim Erlass der Verbote durch die Nähe von Nicht-ägyptern beeinflusst war. Wb. 2, 405, 17-18 übersetzt *rwj* « der Mann von Draussen, der Fremde, auch der Profane »; nach Belegstellen S. 600 wird das Wort auch im Gegensatz zu *hnmw* « Hausgenosse,

Bekannter » gebraucht. In unserem Falle könnte man vielleicht « Unbekannte, Ortsfremde » übersetzen. 4. — Da an unserer Stelle die östliche Kante der Zeile bis zum unteren Ende weggebrochen ist, sind die folgenden Zeichengruppen nicht genügend erhalten, die eine weitere Erklärung enthalten haben dürften: « dessen ... (ihr) nicht kennt ». Das vor *n* stehende Zeichen kann kaum *s* gewesen sein, da der Raum nicht dazu passt; aber ein *t* fügte sich sehr wohl ein. Was die Wächter nicht kennen, ist nicht ersichtlich; das auf *n* folgende *m* kann nicht Präposition sein, da *hm* nicht mit *m* konstruiert wird; es wird daher den Anfang eines Substantivs bilden. In der folgenden Zeichengruppe ist *šn* ... *jj* sicher, und es wird gewiss zu ergänzen sein *šn_{tjw}* von *šn_t* « mit Worten streiten », Wb. 4, 519, 3. Das passt auch vortrefflich zu dem anschliessenden *prj(.t) m r₃ hm-ntr*; es handelt sich also um Leute, die sich den Anordnungen der Tempelbeamten zu widersetzen suchen. — 6-7. Diese Anordnung betrifft alle Besucher des Heiligtums; ihr Ein- und Ausgang soll genau kontrolliert werden, damit sich nicht ein *rw_{tj}* mit ihnen einschmuggeln könne. Grammatisch ist der Satz schwer zu erklären; nicht nur dass Singular und Plural ohne Grund wechseln, auch die Konstruktion ist nicht zu erkennen; man weiss beispielsweise mit dem *prj-f* nichts anzufangen, und es ist müssig, Vermutungen zu erörtern. Aber der Sinn kann nur der oben angegebene sein. — 8. So wie alle Personen, die das Tor passieren, dies unter den Augen der Wächter tun sollen, so sind auch alle Sachen, die hereingebracht werden, genau zu überprüfen; es darf ihnen kein Schmutz anhaften und sie müssen kultisch rein sein, siehe oben I, 9 und vergl. zu Wb. 4, 27, 8 ff. die entsprechende Belegstelle 4, S. 8 aus Philä, Phot. 217. — 9. Das *tw* am Ende von *hwj* könnte sowohl das Passiv wie das Pseudopartizip angeben. — 10 f. Im Vorhergehenden war bei den Eintrittsverboten nur im allgemeinen von dem Tempelbezirk die Rede; bei der jetzt gegebenen Bestimmung aber muss es sich um die eigentlichen Kulträume handeln, in denen die Riten vollzogen wurden. Dafür kamen die hinter dem Pylon gelegene Säulenhalle und die sich nach Norden anschliessenden Kammern des Naos in Betracht: Porter-Moss VI, Plan auf S. 230. Da unser Tor zwar innerhalb der Umfassungsmauer steht, aber auch andere Zugänge vorhanden waren, konnte die Kontrolle von hier aus allein nicht wirksam sein. Das *wšh.t* scheint zwar I, 3 den ganzen Tempel zu bezeichnen, müsste sich aber an unserer Stelle eher auf den Nordteil beziehen. — 11. Die Vollstrecker des Rituals sollen das Opfer allein, ohne Zuschauer darbringen; der Schluss des

Satzes ist wohl *ntj-nb* zu lesen und « jeder der existiert » zu übersetzen; vergleiche die Parallele Dend. Gr. § 285 *r₃irj.t n m₃₃-n r(m_t) nb* « um zu tun, was kein Mensch sieht ». — 12. steht ganz selbständig da, oder sollte es sich an 11 in dem Sinne anschliessen, dass bei Gelegenheit des Opfers ein Profaner einen Diebstahl begehen könnte? Zur Konstruktion *srw-m* siehe Wb. 3, 417, 17. Das Verbum steht hier entweder im Infinitiv, der auch als Imperativ gebraucht wird (Dend. Gr. § 175) oder im *šdm-tw*-Passiv. Für die Schreibung *šrw* statt *šrw* siehe Dend. Gr. § 42 c. Bei *m šrw* darf man wohl nicht an Wb. 5, 350, 9 denken = « heimlich », denn da ergäben sich sachliche Bedenken.

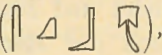

13-18. enthält eine sehr bedeutsame Vorschrift; ihr Sinn ist klar, wenn auch bei Einzelheiten die Übersetzung nicht als gesichert angesehen werden kann. Man beachte, dass sich das Verbot nicht unmittelbar an die Tempelwärter wendet, sondern eher einen allgemeinen Grundsatz verkündet; es beginnt nicht mit *m* = « tuet nicht », sondern mit *n* + *šdm-f*, optativisch zu fassen. Bei der Schreibung *hr sp-f* ist es wohl keine Verschreibung und kein Zufall, dass dem *sp* zwar die Pustel, ein Deutezeichen für das « Schlechte » nachgesetzt wird, aber kein *sp šw* dasteht, wie in I, 12. Denn es handelt sich nicht um einen Mann, der seines Verbrechens überführt ist, sondern um einen Angeklagten oder in Verdacht Stehenden, Grund genug, in der Schreibung ein böses Zeichen hinzuzufügen und andererseits zu bestimmen, dass ihm vorerst nichts geschehe; denn es war ein alter, wenig humaner ägyptischer Brauch, den wirklichen oder vermeintlichen Delinquenten schon bei der Anklage unzart zu behandeln, um ihn für die Gerichtssitzung in die richtige Stimmung zu versetzen. — 14. Wäre das Ende von 14 nicht so schlecht erhalten, so wäre eine genauere Deutung des Satzes möglich; aber die Stelle scheint hoffnungslos verdorben zu sein, nicht nur wegen der Bestossungen am unteren Ende der Zeile, sie war überdies mit einer schwarzen öligen Schicht überzogen, die dem seinerzeitigen Höchststand des Stausees zu verdanken ist. Der Anfang *m rdjt* kann sowohl als Verbot gefasst werden: « man soll nicht der Bestrafung übergeben », es kann aber auch das *m* von Dend. Gr. § 176 vorliegen, das u. a. ein *hr* mit Infinitiv vertritt: « und dabei alle ohne Untersuchung bestrafen zu lassen ». Der Sinn bliebe der gleiche. Zu der Konstruktion *iwtj (šmtr-f)* vergleiche Gardiner Gr. § 307, 1-2. Das *nb* in *ntj nb* scheint am rechten Ende zwei Striche aufzuweisen, die aber wohl sicher von einer Bestossung herrühren. Nach *iwtj* erwartet man ein *šmtr-f* oder *šmtj* oder

šdm, aber es ist nichts mit Sicherheit festzustellen. Dass aber etwas Entsprechendes dagestanden haben muss, geht wohl ohne Zweifel aus dem folgenden 15 hervor. Denn wenn hier klar ausgedrückt wird, dass vor einer Bestrafung zunächst den Beamten des Schatzhauses im Tempel gemeldet werden solle, welche Bewandnis es mit dem Angeklagten habe, so ist eben die Forderung nach vorheriger Untersuchung des Falles vor jeder Verurteilung erfüllt, wie sie der geordneten Justiz entspricht. Zu dem *hpr m-f* vergleiche Wb. 3, 262, 18 f. Zu den Schreibungen für *t·t* siehe Wb. 5, 338; warum gerade die Schreiber des Schatzhauses die Untersuchung führen sollen, bleibt unklar. Das vorangestellte *t·t* sollte nach *šmj-tw* durch ein *š* wieder aufgenommen werden. — 16. Zu *sp nfr* siehe Wb. 2, 255, 1; das *nb* folgende *nw* kann sowohl das genitivische *n* sein wie die Präposition *m*. Zu *tp-mtr* siehe Wb. 2, 173, 16 mit Belegstellen S. 253; *Edfu* I, 158 *rdj šp.wt r tp-šn mtr*. — 19. Das Determinativ des sitzenden Mannes steht anstelle des Schicksalsgottes; das zweite Determinativ ist in unserem Falle nicht am Platze und nur von dem « bösen Geschick » übernommen.

DER KROKODILGOTT DES 6. OBERÄGYPTISCHEN GAUES

Hermann KEES — Göttingen

Für die Erkenntnis der Vielfältigkeit und Selbständigkeit der örtlichen Kulte ist es wertvoll, wenn immer mehr lokale Kulturnamen auftauchen, die im Zuge des früh einsetzenden Vereinheitlichungsstrebens und religiösen Synkretismus in den beherrschenden Bezeichnungen als Horus, Chnum, Suchos, Hathor usw. untergehen und vergessen werden, oder höchstens ein wenig beachtetes Schattendasein führten. Kommt dazu noch die Missgunst seitens der geschichtlich begünstigten Kulte, wie dies zahlreichen lokalen Krokodilkulten namentlich in Oberägypten durch das Dominieren des Horuskultes, später dem des Osiris widerfuhr, so sank ein solcher Lokalkult gar oft in Vergessenheit, oder er wurde, wollte man ihn aus traditionellen Rücksichten, so etwa bei alten Gaunamen, nicht völlig eliminieren, theologisch umgedeutet. Zu diesen gehörte auch der Krokodilgott des 6. oberägyptischen Gaus, den nur das alte Gauzeichen bewahrte, dessen Name aber kaum zufällig in Vergessenheit geraten schien.





Unter der Herrschaft der Osiris/Horusmythen hatte man zwar eine theologische Deutung bei der Hand, die uns im späten Hathortempel von Dendera bewahrt ist ⁽¹⁾: « Der Suchos () , der an diesem Ort ist, das ist Seth. Die Feder aber, die auf seinem Kopfe ist, das ist Osiris ». Es war offenbar, dass eine solche Erklärung, im Sinne ganz ähnlich der des alten Goldhorustitels  des Königs als des « Horus über dem Ombiten » (*ἀντιπάλων ὑπέρτερος*), eine junge Umdeutung war ⁽²⁾, die den früheren Gaugott diffamierte.

⁽¹⁾ DÜMICHEN, *Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera* (1865) Taf. 13 Z. 16 = MARIETTE, *Dendérah* III 78.

⁽²⁾ KEES, *Götterglaube* S. 133 Anm. 1; vgl. Art Suchos in Pauly-Wissowa, *RE* Sp. 559.

Hatten doch gerade die Leute von Dendera, dem Sitz des Hathorkultes, seit der Spätzeit eine klassische Berühmtheit als eifrigste Verfolger des Krokodils (als angebliches Abbild des Seth) erlangt ⁽¹⁾.

So erscheint als kümmerlicher Rest einer einstmals ungleich breiteren Geltung ein Kult des «Suchos, Herrn von Šibt» ⁽²⁾, einem Ort, der nach dem Ramesseum-Onomasticon (Nr. 207) der Nachbar flussabwärts von Dendera war, vielleicht aber auf dem anderen Ufer gelegen haben mag ⁽³⁾, noch in der 18. Dynastie (Zeit Amenophis' III.) genannt, und im benachbarten 7. Gau hat sich ein Krokodilkult in Hû selbst (Diospolis parva), allerdings getarnt unter dem freundlichen Namen Neferhotep («gutgnädiger») bis in die Spätzeit gehalten ⁽⁴⁾, ein Beweis für die ungemeine Zähigkeit, mit der sich mitunter von der religiösen Entwicklung wenig begünstigte Lokalgötter behaupteten. Ein weiterer Hinweis auf den Charakter des Gaugottes lag darin, dass im AR die Personifikation des 6. o. Gaues als männlichen Geschlechtes dargestellt wird ⁽⁵⁾.

Nun hat uns das Gauverzeichnis auf der weissen Kapelle Sesostris' I. in Karnak (ed. Lacau-Chevrier) nebst anderen Überraschungen auch den Namen des Krokodilgottes des 6. o. Gaues überliefert. Dort finden sich beim Gauzeichen  eingetragen: «Hathor, Herrin von Dendera» und  , d. h. ein *ikr* «der Tüchtige» genannter Krokodilgott. Hierbei ist die vom Äg. Wb. I, 137 verzeichnete defektive Schreibung von *ik(r)* benutzt, die mit dem Ende des AR aufkommt und häufiger in der Herakleopolitenzeit verwendet wird. Es sei gleich angefügt, dass sie sich als  u. ä. entsprechend in den anschliessend zu besprechenden beiden Sargtexten (CT III spell 210.221) findet und zwar gerade regelmässig in den ältesten, mit Sicherheit noch der Herakleopolitenzeit angehörigen Abschriften aus Assiût S₁C-S₂C, während jüngere Texte, z. B. B₁C, B₃C, B₆C, die klassische





⁽¹⁾ KEES a. a. O. S. 134. HOFFNER, *Tierkult d. alten Ägypter* (1913) S. 134 f.

⁽²⁾ Sachmetstatue aus dem Muttempel in Karnak Amenophis' III. Sethe, *ÄZ* 58 S. 44 Nr. 84.

⁽³⁾ GARDINER, *Anc. Egyptian Onomastica* II Nr. 343 A. Nach dem Text Nr. 12 im Grab des Anchtifi bei Moalla (*Orientalia* 21 S. 91/2) gehörte Šibt zum 6. o. Gau.

⁽⁴⁾ SPIEGELBERG, *ÄZ* 62 S. 35.

⁽⁵⁾ KEES, *Götterglaube* S. 164 Anm. 3; *ÄZ* 81 S. 40 zu Abb. 1.

Vollschreibung   u. ä. beibehalten! Aus dem Zerfall des Endkonsonanten *r*, vielleicht auch als Zeichen einer nach altem Gebrauch meist nicht ausgeschriebenen Nominalendung *w*, also *ikrw*, erklären sich die Varianten der Särge aus dem thebanischen Bereich G₁T und A₁C, die   = *ik(r)w* schreiben (CT III 166).

Zum Verständnis der euphemistischen Bezeichnung des gefährlichen Grosstieres als «der Tüchtige» sei bemerkt, dass dasselbe Beiwort *ikr* später ein besonders im Edfutempel beliebtes Beiwort des Thotibis zur Kennzeichnung seiner Klugheit und Erfahrung wird ⁽¹⁾, und ferner, dass es seit dem AR und besonders gern im MR neben *pr* «versehen» ein Kennwort des seligen Verklärten im Sinne von «bewährt» = erfahren, auch in magischen Kenntnissen, war! ⁽²⁾.

Diese besondere Einschätzung des Krokodilgottes ist wohl der Grund, warum die genannten Sargtexte, übrigens Variationen desselben Kerntextes, diesen als Helfer des Toten im Jenseits heranziehen «O Tüchtiger, mache dies zusammen mit mir!». Die Hilfe des Krokodils soll bewirken, entweder «Keine Arbeit im Jenseits zu tun» (spell 210) oder positiver «dass ein Mann tue, was er wünscht, im Jenseits» (spell 221). Dazu muss man sich erinnern, dass seit den Pyramidentexten das gewaltige Krokodil als Exponent animalischer Kräfte (Schöpfer), zugleich als Bringer der Fruchtbarkeit des Nilwassers und als ungehemmter Befriediger geschlechtlicher Triebe, der sich sogar der Göttinnen bemächtigen kann, hingestellt wird.


Neben dem bekannten und oft citierten Pyramidenspruch 317 aus der Unaspyramide (Pyr. 507/510) kann man als neues Zeugnis auf die jüngst von Sir Alan Gardiner übersetzte aus der 12. Dynastie stammende Sammlung von Suchoshymnen der Ramesseum-Papyri hinweisen, wo Suchos (von Schedet) allgemeingiltig für ägyptische Krokodilkulte als «das Gold der Stiere, Stier der Hathoren, besamender Widder (!), Phallus seiner Helferinnen (*Hmšwt*), dem sich die Falkinnen (geschlechtlich) beigesellen (*štpw*), dem die Göttinnen zugetan sind (*šstw*)» geschildert wird ⁽³⁾. Man hat die Empfindung, dass ein solch herrischer Gott geradezu als prädestiniert für einen Kult-

⁽¹⁾ Äg. Wb. I 138, 1 (gr. nach Edfou I 67; II 70); vgl. BOYLAN, *Thoth* S. 182: *ikr-dd* (Horusmythe); 214 (Edfou I 377).

⁽²⁾ Äg. Wb. I 137, 3-5.21; vgl. KEES, *Totenglauben* ² S. 117.127.226 u. a.

⁽³⁾ Sir Alan GARDINER, *Revue d'Égyptologie* 11 (1957) S. 43 f. (Pap. Ram. VI = Ramesseum Papyri pl. 20 Z. 95/97).

genossen der Hathor, wie sich dies im 6. Gaue traf, erscheinen musste.

Heisst doch in Karnak sogar eine Sachmetform , als ob sie selber ein weibliches Krokodil wäre (1).

Diese besondere Note als Befruchter mag in dem genannten Sargtext, der dazu verhelfen sollte «dass ein Mann tue, was er wünscht, im Jenseits» mitgespielt haben, den «tüchtigen» Krokodilgott dem Toten als Helfer zu verpflichten. Denn dass die Fortsetzung der geschlechtlichen Betätigung zu den besonderen Wünschen gehörte, die dem Verklärten für das Jenseits gewährleistet werden sollten, sprechen andere Sargtexte mit nicht zu überbietender Deutlichkeit aus ⁽²⁾.

(1) SETHE, ÄZ 58 S. 44 Nr. 89 (Statue in Kairo).

(²) KEES, *Totenglauben* ² S. 264 (zu CT VI spell 697. Lisch) und S. 286 (zu CT V 209/210).

EIN ABRISS DER DRUSENLEHRE

Raimund KÖBERT — Rom

Im Jahre 1838 hat A. F. Silvestre de Sacy sein noch immer grundlegendes *Exposé de la religion des Druses* (2 Bde., Paris 1838) auf Grund der kanonischen Drusenschriften (*rasā'il al-hikma*), die er in Pariser Hss glücklich vereinigt fand, vorgelegt. Er behandelte das von Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad erstellte System; aber es war ihm auch nicht verborgen geblieben, dass man, um ein Bild des Drusentums zu erhalten, wie es weiterlebte und sich immer wieder zu verwirklichen suchte, die in Frage- und Antwortstil gehaltenen « Formulare », auf die sich die Adepten der Drusen religiös verpflichteten, mit denen J. G. Chr. Adler den Anfang gemacht und von denen er selbst ein bedeutendes benutzt hatte, seine Aufmerksamkeit schenken müsse (1,607*) und sprach davon, die Arbeit vielleicht selbst zu tun, wofür er jedenfalls der rechte Mann gewesen wäre. Aber noch im selben Jahre 1838 nahm der Tod dem Meister die Feder für immer.

J. G. Chr. Adler aus Arnis a. d. Schlei (Schleswig), später ein angesehener Orientalist und Theologe — die aus seinem Besitz stammenden Bestände der Kieler Bibliothek leisteten noch 1864 Th. Noeldeke gute Dienste —, hatte in Altona, Kiel und Rostock studiert und zog 1780-82 als Stipendiat der dänischen Regierung nach Deutschland, Frankreich, Holland und Italien. In Rom hielt es ihn am längsten; denn er konnte in Velletri, 40 km südöstl. der Stadt an den Hängen der Colli Laziali, Museum und Bibliothek des Kardinals Stefano Borgia, des Mäzen von Zoëga, ausnutzen, von der Goethe nach einem Besuch 1787 meinte, es sei unverzeihlich, dass sich diese Schätze so nahe bei Rom fänden und nicht öfter besucht würden. Hier fand sich unter anderen Drusen-Hss auch ein Exemplar jener Formulare. Er nahm es entschlossen in Angriff und gab es, unterstützt von dortigen Gelehrten wie Stephan 'Auwād Assemani, mit einer

für seine Möglichkeiten guten lateinischen Übersetzung in seinem *Museum Cuficum Borgiaum* (Romae 1782) heraus; freilich, da die Veröffentlichung hauptsächlich islam. Münzen behandelte, an so versteckter Stelle, dass es m. W. keiner seiner Biographen unter seinen Arbeiten erwähnt hat. Die Leistung des Studenten wurde auch durch die weit ausgreifende Arbeit de Sacy's bald in den Schatten gestellt. Aber der Meister kannte und erwähnte sie (2,691. Chrest. 1, 228.246), wenn er sie auch für das System nicht mehr berücksichtigte.

Wenn wir diesen Text hier aus seiner Vergessenheit hervorziehen möchten, so deshalb, weil er einige altertümliche und verpflichtende Züge des Drusentums deutlicher hervorhebt, als Ḥamza's System und das Formular de Sacy's zeigen. So lässt z. B. Fr. 6. Fr[S] 23 erkennen, dass manche später als Ortsnamen verstandene Eigennamen ursprünglich Namen von Inkarnationen der Gottheit waren. Fr. 14.19.20 ist Salmān al-Fārisī noch ohne weiteres Zeitgenosse Jesu. Die Erlaubtheit der Verwandtenehen ist unanfechtbar sichere Lehre (Fr. 26-28). Dagegen scheint die Diskussion um einen Sohn Ḥākīm's namens Mohammed (Fr[S] 75 [1,93]. Fr. 22) an Aktualität verloren zu haben. Es stellt sich die Frage, ob die schroffen Äusserungen über Mohammeds Person ausserhalb der Zeit, wo die Kreuzfahrer herrschten, möglich waren. Auf diese Zeit passt auch die Auseinandersetzung mit den Christen, die aber bereits Muqtanā begann.

Äussere Zeugnisse für das Alter der Hs Adlers und ihres Textes liegen nicht vor. Auch wo sie selbst sich jetzt befindet, scheint nicht bekannt zu sein. Im Fundus Borgia der Vaticana, wo man sie erwarten könnte, ist sie nicht vorhanden. In der napoleonischen Zeit gelangten unter Murat Teile der Borgia-Sammlung ins Museum der Bourbonen nach Neapel. Unsere Anmerkungen geben nur das Nötigste. Sie könnten über den Gegenstand gleichmässiger verteilt sein. Vor allem aber können sie nur die Richtung auf den geistigen Ort angeben, an dem die Gnosis des Drusentums mit ihren Inkarnationen der Gottheit am Anfang der Offenbarungsperioden (Äonen), ihrer Lehre, die Welt sei so geschaffen worden, wie sie jetzt ist, mit ihrer Ablehnung aller Gesetzesreligion, ihrem Rationalismus und ihrer Gleichgültigkeit gegen das historische Faktum steht, damit ein Studium, das diese selbst erfassen möchte, nicht von vorneherein fehlgreift.

Erklärung der Abkürzungen: Blosser Ziffern ohne Zusatz beziehen sich auf de Sacy's Exposé Bd. 1-2; doch setzen wir statt der römischen (z. B. 1, CCCXCIX) die arabischen mit Stern (z. B. 1, 399*). Fr. 3 =

Frage 3 in Adlers Formular. Fr. [S] 3 = Frage 3 in de Sacy's Formular. nr. 20 = Schrift nr. 20 des Drusenkanons nach de Sacy (1, 466*-604*); vgl. dazu ZDMG 96, 188; Anm. 2. 206 Anm. 2. Chrest. = de Sacy, *Chrest. arabe*, 2. Aufl. (Paris 1825.1826). A = Adler. D = Druck Adlers. A. hat sich in D streng an die etwas unsichere Orthographie der Hs angeschlossen: *t* statt *ṭ*, *d* statt *ḍ* u. a. m. Einige (unbedeutende) Druckfehler waren stehen geblieben. Wir wählen die gewöhnliche Rechtschreibung, geben aber diese und alle sonstigen Abweichungen von D in der Übersetzung einzeln an.

Text

سؤال ١: من أى شىء تعلم انك متوحد فى دين مولانا الحاكم بأمرة

جواب: (117) من ترك الحرام واكل الحلال

س ٢: ما هو الحرام وما هو الحلال

ج: الحلال اكل العقال والفلاحين والصائعين الذين يتعبدون بايديهم.

والحرام مال الحكام الرهبان والمرتدون وكل الامم الذين ارتدوا عن

معرفة مولانا الحاكم بأمرة.

س ٣: ولأى سبب مال هؤلاء حرام.

ج: لأن مالهم مال الظلم ومال الرهبان من اكل مال الموتى ولاجل

ذلك ما قبلهم مولانا الحاكم بأمرة.

س ٤: ما ذا يدعى اسمه.

ج: يدعى اولاً حجة ثانياً سلمان الفارسى الذى هو المسيح الحى وثالثاً

يدعى (118) باسمى مختلفة غير ذلك فيدعى دريس وشطنين

وشعيب وباطشان والمقداد وقائم الحق.

س ٥: ولما دعى بهذه الاسامى.

ج: يدعى هكذا على تغيير الاوقات والشرائع 'كلما ظهر نبي فكان يظهر

من جملة اصحاب ذلك النبي ويغير اسمه.

س ٦ : ولما ذا كان يفعل هكذا .

ج : حتى يثبت المتوحددين الذين اندرجوا تحت نواميسه ولا يعلم به احد غيرهم فلاجل ذلك اختفى عن المتوحددين برهة من الزمان وظهر في مدينة من بلاد (119) الفرس يقال لها جين ماجين واما العجم فيسمونها بارخدا . واختفى من هناك وظهر في المغرب في مدينة يقال لها المعل . وكان على صورة رجل مكارٍ يكارى على الف جمل وينقل الحسنات الى المتوحددين في دين مولانا الحاكم بامره كما جاء في رسالة البنات . ومن هناك ظهر في مصر وعمر الهرامات وعمر مدينة يقال لها راشدة وعمر الجامع المعلق وكتب سجلات والنواميس على المتوحددين وعلقها في ذلك الجامع حتى ينظرها المتوحددون ويحفظونها . (120)

س ٧ : بعد ما كتب النواميس كيف عمل .

ج : لبس السواد وركب على الحمار لانه كان عالما بما يصير الى الذين يعبدونه في غيابه من الحزن والاهانة في ظهور ابن مريم ابن يوسف النجار الذى يقولون عنه النصارى انه المسيح .

س ٨ : فمن حيث انه البداية والنهاية كيف رضى باقامة ابن مريم ابن يوسف النجار .

ج : لانه هكذا اراد لكيلا يزال المتوحددون مستورين في دينهم وكان هو من بجلة تلاميذه واخفى عنه الاهوته (121) وكان حينئذ يدعى سلمان الفارسى وهو الذى نطق بالانجيل .

س ٩ : واسم الدرزي من اى شىء مشتق .

ج : من اربعة احرف درج دارجا وخرج خارجا لانهم خرجوا من كل الامم واندرجوا تحت نواميس مولانا الحاكم بامره الذى هو حجة او سلمان الفارسى الخ وهو البداية والنهاية والاول والاخر .

س ١٠ : بعد ذلك ما ذا فعل حجة .

ج : ارتقى الى السماء وتبرقع بالضياء وتسلم الحكم والسلطنة والعز والاکرام وتملك الى الدوام . وضبط كنوز الارباح والذى قد كان قال لها كوني وكانت اخذها منه (122) حجة واطلق عليه الارباح فقطعه وراح .

س ١١ : ما ذا يفعل حجة حينما يأتى في الهبة الاخرة .

ج : اذا اتى فيجدنا سهارى كما قيل في الانجيل المقدس طوبى لأولئك العبيد الذين ياتى سيدهم فيجدهم مستيقظين . وممدح صورته ويعطينا الحكم والسلطنة ونبقى في الدنيا باشاوات وامارة وسلاطين . س ١٢ : واذا جاء كيف يفعل في الامم والمرتدين من طاعة مولانا الحاكم . ج : فيكونون تحت ايدينا في اليسر والتعب ويكون عذابهم اشر العذاب ويكون في اذن كل واحد منهم حلقة من الزاج الاسود تحرقه بالصيف كالنار وفي الشتاء تبرد (123) عليه كالثلج ويكون لبس كل واحد منهم طرطور من جلد خنزير طوله ذراع ويكونون تحت ايدينا يتعبون كالبقير والحمير . واما النصارى يكون عذابهم مثل ذلك ولكن أخف .

س ١٣ : ولما ذا يكون عذابهم أخف .

ج : لانهم يذكرون اسم المسيح الا انهم لا يعرفونه .

س ١٤ : ما ذا نجيبهم اذا افتخروا انهم يقرأون الانجيل الذى هو من سلمان الفارسى الذى هو المسيح الحى .

ج : ولو قالوا ذلك لا يصح مقالهم يقولون ولا يعرفون .

س ١٥ : لما ذا يفتخرون بالشهداء والقديسين الذين ماتوا على امانة المسيح .

ج : لان سلمان الفارسى (124) الذى هو المسيح الحى ما قبلهم لانهم ماتوا على امانة المسيح ابن مريم ابن يوسف النجار .

س ١٦ : وما قصدنا وقولنا في الانجيل .

ج : الانجيل حق وصدق ومن قال غير ذلك كفر لانه من قول سلمان الفارسي ومن قول الاربعة الحرم .

س ١٧ : وما هي الاربعة الحرم .

ج : هم يوحنا ولوقا ومرقس ومتى .

س ١٨ : لما دعيوا حرم .

ج : لانهم كانوا عند مولانا الحاكم بامرته الذي هو سلمان الفارسي والمسيح الحى وكانوا يطيعونه كما تطيع النساء رجالهن وكان يقول لهم اكتبوا ما كذا فكتبوا . وكل واحد منهم انذر المتوحدون سبع سنوات . (125)

س ١٩ : وبعد ذلك ما ذا فعل بابن مريم .

ج : كان يعرض عليه السؤال والهدى الى معرفته اى الى معرفة الحاكم بامرته فابى عن ذلك فالتقى في قلب اليهود بغضه فمسكوه وصلبوه .

س ٢٠ : وبعد صلبه كيف صار فيه .

ج : انزلوه التلاميذ عن الصليب ووضعوه في قبر فاتى سلمان الفارسي هو المسيح الحى ليلا فسرقة من القبر .

س ٢١ : ولما ذا فعل هكذا .

ج : حتى يقوم دين النصرانية قائلاً لهم ان المسيح قام من بين الاموات . وما هذا الا حتى تبقى المتوحدون مستورين في دين

مولانا الحاكم ولا يقبل غيرهم . (126)

س ٢٢ : وما نقول نحن في محمد .

ج : هذا شيطان وابن زنى .

س ٢٣ : لما ذا نقرأ في كتابه ونستقر فيه ونهمل في الجنازة مثلهم .

ج : هكذا لزمنا الامر لان مذهبهم قائم بالسيف ولاجل ذلك نقرأ فيه باللسان وليس بالقلب ولا علينا انكار بذلك من مولانا الحاكم بامرته .

س ٢٤ : لما ذا نصلى على محمد قدام الامم .

ج : لما نصلى على محمد نصلى على محمد المقداد الذى هو سلمان الفارسي (127) المسيح الحى . واما محمد القرشى فهو شيطان وابن زنى ملعون .

س ٢٥ : وكيف نعمل حتى نعرف اخوتنا المؤمنين اذا كانوا غرب وبعيدين عن بلادنا ونظرناهم من على الطريق .

ج : فهذا يمكن ان نعرفه من نوع الخطاب وبدء الكلام واخر الاسلام فقد يجب ان نسأله قائلين يا رجل هل في بلادكم يزرعون حب الهاليج . فان اجاب وقال نعم مزروع في قلوب المؤمنين فيكون منا وليس غريباً (128) فيجوز عليه الحسنة والاكرام . وان لم يجب هكذا فلا يكون منا ولا يجوز له الاحسان والاكرام . واما ان نتحققنا انه منا فنأخذه على الخلوة ونكشف عليه السر المكنون الذى هو حجة المصون فيصير لنا بذلك الاجر والثواب .

س ٢٦ : وما قصدنا وقولنا في الثمار المتسلسلة من البشر هل يجوز اكلها ام لا .

ج : فيجوز اكل جميعها .

س ٢٧ : ايجوز اكلها كلها ولو اكل الانسان من اثمارة .

ج : نعم انه جائز بحيث انه لا يعلم بذلك احد البشر ولو (129) كان من لحمه ودمه . واما اذا شعر بذلك احد البشر فهو حرام علينا ولا يجوز اكلها .

س ٢٨ : لما ذا يجب ان نفعل هكذا بالمخفى .

ج : قلنا ان نفعل ذلك تثبيتنا لقول مولانا الحاكم بامرته الذى سلمان الفارسي او حجة او دريس او المسيح الحى الخ الذى قال لتلاميذه لاتعلموا احدا انى انا المسيح . فاذا ليس علينا انكار بذلك لانه اراد ان يظهر حاله الى العالم انما الى المتوحدون فقط ولا ان يعلم بهم احد او بفعلهم .

مس ٢٩ : وما معنى قولنا العذارى الجاهلات والعذارى الحكيمات .

ج : العذارى الحكيمات هم المتوحدون في دين مولانا الحاكم بامرهم فهؤلاء (130) يدخلون معه الى العرس .

مس ٣٠ : وما هو العرس .

ج : هو الحكم والسلطنة في هذا العالم .

مس ٣١ : والجاهلات ما الذى يصيبهم وكيف يكون عملهم .

ج : سيتردهم مولانا الحاكم الى البرارى الى زق الحطب وخدمة المتوحدين وييقوا هكذا دائما في اليسر والتعب .

مس ٣٢ : ما ذا نحيب النصارى الذين ينكرون علينا كل هذا ولو كان مسطرا في الانجيل ويقرءونه كل يوم ويعلمون ان المسيح قال لتلاميذه لاتعلوا احد البشر انا انا هو ومع ذلك يقاوموننا قائلين ان المسيح الحى هو ابن مريم يسوع الناصرى . (131)

ج : فعن هذا نقول ان سلمان الفارسى الذى هو المسيح الحى طمس على عيونهم واعمى قلوبهم وذلك تشبيها لما قيل في الفرقان اننا مكرنا بهم وطمسنا على عيونهم وقلوبهم .

مس ٣٣ : ولما ذا نستشهد الفرقان على راس علم ثم ننكره بيننا .

ج : فننكره لان مجدا القریشي ملتمس فيه الا انه بهذا الخصوص قوله حق لانه مشتق من الانجيل الذى نطقت فيه الحرم الاربعة كما لقنهم سلمان الفارسى . ولجل ذلك تقول الامم في يوم اتيان الحاكم بامرهم يا ليتنا كنا ترابا تحت ارجل (132) المتوحدين كما شهد بذلك الفرقان .

مس ٣٤ : وما راينا وقولنا عن النصارى وباقي الامم الذين يثبتون الطوفان بقولهم انه غرق الدنيا .

ج : نحيب قائلين ولو قالوا ذلك فلا صحة لقولهم لانهم لا يفهمون ولا يعملون شيئا لان بالطوفان يفهم مجدا القریشي وملته الذين على العالم فهذا المفهوم بالطوفان .

مس ٣٥ : ومن ارسل هذا الطوفان .

ج : ارسله الحاكم بامرهم الذى هو المسيح الحى او سلمان الفارسى الذى كان حاضرا في ذلك الوقت من جملة اصحاب القریشي .

مس ٣٦ : لما ذا عمل هكذا واقام هذا الملة . (133)

ج : حتى ينستر المتوحدون في دينهم ولا يعلم بهم احد لان في ذلك الوقت قد كان تغلب النصارى على المتوحدين . ولجل ذلك اقام الحاكم بامرهم ضدا لهم وعليهم هذه الملة كما فعل باليهود ايضا الذين من كونهم قد كانوا تغلبوا على المؤمنين المتوحدين بدين مولانا المذكور . اما هو فاقام ضدا لهم وعليهم يسوع الناصرى ابن مريم وهو كان معه من جملة تلاميذه .

مس ٣٧ : ولما ذا فعل هكذا .

ج : حتى يخلص المتوحدون من كل امة قوية بدون ان يعلم احد بسرهم لانه يفعل (134) ما يشاء وكما يشاء ويهدم ويبنى ويعلى ويوطى كيفها شاء كقوله للاشياء كلها كونى وكانت لانه البداية والنهاية .

Übersetzung und Anmerkungen

Fr. 1 Woher weisst du, dass du dem Glauben an den einen Gott ⁽¹⁾ in der Religion Hākim's ⁽²⁾, unseres Herrn, folgst (dass du ein Druse bist)?

⁽¹⁾ Die Drusen nennen sich selbst *mutawāḥḥidun*, indem sie ebenso wie das pantheisierende Sufitum die islamische Grundformel beibehalten. Wir setzen dafür meistens kurz « die Gläubigen ».

⁽²⁾ Der Name lautet im Text durchgehend al-Hākim bi'amrih (« der Herrscher durch sich selbst, kraft eigener Vollmacht »), ebenso z. B. in Fr. [S] 94 (2, 555). Diese Form ist von Ḥamza an die Stelle des üblichen Thronnamens al-Hākim bi'amrillāh (« Herrscher durch Gott ») mit der Begründung gesetzt worden, dass schon al-Hākim allein den Herrscher als Gott schlechthin bezeichne und man darum im 2. Teil des Namens mit

Antw. (117) Daher, dass ich auf die verbotenen Speisen verzichte und die erlaubten genieße.

Fr. 2 Was ist verboten, und was ist erlaubt?

A. Erlaubt ist, die Speisen der [in die Lehren der Religion] eingeweihten [Drusen] (*'uqqāl*), der Ackerbauern und der Handwerker, die mit ihren Händen arbeiten, zu genießen ⁽¹⁾. Verboten ist der Besitz der Regierenden, der Mönche, der Abtrünnigen und aller Bekenntnisse (*umma*), die die Erkenntnis (*ma'rifa*, Gnosis) Ḥākim's, unseres Herrn, ablehnen.

Fr. 3 Aus welchem Grunde ist dieses ⁽²⁾ Gut verboten?

A. Weil das Gut der [Regierenden] unrechter Besitz ist; das Gut der Mönche [verzehren] wäre den Besitz der Toten aufbrauchen. Deshalb hat unser Herr Ḥākim diese Gaben (wtl: sie [mit ihren Gaben]) nicht angenommen.

Fr. 4 Welches ist der Name [Ḥākim's]?

A. Er heisst erstens Ḥamza ⁽³⁾, zweitens (D: *tn'y*) Salmān al-Fārisī ⁽⁴⁾, der der lebendige Christus ist; drittens (D: *tl'l*)

« durch ihn selbst » nichts anderes sage als mit « durch Gott » (Vgl. 1, 122). Es findet sich auch die Variante al-Ḥākim biḍātih (z. B. Chrest. 2, 89 [ar], 8; 1, 125). Wir übersetzen der Kürze halber Ḥākim.

⁽¹⁾ Durch das Folgende werden die islam. Speiseverbote in einer Weise aufgehoben, die sonst m. W. nicht erwähnt wird. Das charakteristische Merkmal des Drusentums, Ablehnung der Gesetzesreligion, des *tanzil* (Offenbarung, sunnitischer Islam) und des *ta'wil* (allegorische Koraninterpretation, Schi'a) wird mit der nachfolgenden Antwort eher hervorgehoben als eingeschränkt (vgl. 2, 599. 640. 1, 108.127).

⁽²⁾ Die Vorliebe des Arab. für den Subjektswechsel beeinflusst auch die Beziehungsrichtungen der Demonstrativa. Darauf muss die Übers. Rücksicht nehmen.

⁽³⁾ Die Identifikation Ḥākim's bi'amrillāh mit den Erscheinungsformen des *'aql*, Salmān al-Fārisī und Ḥamza, wird zwar von Ḥamza ausgeschlossen, ist aber später gewöhnlich (z. B. Fr. [S] 28. 2, 552). Namentlich Fr. 6 rückt Ḥamza in eine Reihe mit den dort erwähnten Inkarnationen der Gottheit (*maḥall*). Indessen ist zu beachten, dass einige von diesen Namen auch bloss als Namen von Orten (*maḥall*) angesprochen werden, an denen die Gottheit erschienen sein soll, so *bar ḥudā* und *mu'ill*. Man möchte darin fast eine spätere Herabminderung der Deifikation Ḥākim's erblicken, wenn die konstante Namensform Ḥākim bi'amrīh nicht deutlich das Gegenteil erklärte. Fr. 9 ist eindeutig.

⁽⁴⁾ Der legendenumgebene Prophetengenosse Salmān, der Perser, (b. Sa'd 4: 1, 53; EI 4, 124), der u. a. als einer der Begründer des Sufismus gilt, in allen Verzweigungen der Schi'a besonders verehrt wird und

hat (118) er ausser diesen verschiedene Namen und heisst Darīs ⁽¹⁾, Šaṭnīn ⁽²⁾, Šu'aib ⁽³⁾, Bāṭšān, Miqdād ⁽⁴⁾ und qā'im al-ḥaqq ⁽⁵⁾ (Herr der Wahrheit).

Fr. 5 Weshalb hat er [alle] diese Namen?

A. Er heisst so [je] nach den wechselnden Zeiträumen und Gesetzen (*šarā'i*, Religionen der Weltperioden). Sooft ein Prophet auftrat, trat er auch unter der Schar der Jünger dieses Propheten mit [jeweils] verändertem Namen hervor.

Fr. 6 Warum tat er das?

A. Um die Gläubigen, die unter seine Gesetze aufgenommen sind (*indaraḡū*; vgl. Fr. 9), zu bestärken, ohne dass ihn einer ausser diesen erkenne. Deshalb verbarg er sich auch vor den Gläubigen eine Zeitlang und erschien in einer (119) persischen

bei den Nuṣairiern als 3. Glied in der göttlichen Dreiheit erscheint, gilt im System Ḥamza's als Inkarnation des *'aql* z. Zt. Muḥammad's (Fr. [S] 86. 2, 105, 144). In Fr. 14. 19. 20. ist er ohne weiteres Zeitgenosse Jesu, während die Inkarnation des *'aql* z. Zt. Jesu nach Fr. [S] 25 (2, 103) Eleazar (Lazarus) heisst und Fr. [S] 86 (2, 104, 553) in diesem Zusammenhang S.al-F. zwar genannt, aber darauf aufmerksam gemacht wird, dass er kein Zeitgenosse Jesu ist. Unser Formular wird das Ursprünglichere bieten, aber die bessere historische Einsicht setzte sich durch.

⁽¹⁾ Zu Darīs = Idrīs (2, 249; Baḥira-Legende, Sprenger 2, 238) = Andreas (Koch des Alexanderromans) = Henoch vgl. R. Hartmann, ZA 24, 314.

⁽²⁾ Sonst Šaṭnīl. (z.B. Ahlwardt 4301. Sahatnīl 2, 287 möchte ich, da de S. sonst Schatnīl schreibt, einstweilen als Drkf. für dieses ansehen). Nach Fr. [S] 25 (2, 103-18) erste Manifestation des *'aql* z. Zt. Adam's, als Gott al-bār genannt wurde. In nr. 14 (E. v. DÖBELN, *Monde Oriental* 3, 124) ist er bereits wie hier mit Ḥākim identifiziert. Dort heisst es: « Šaṭnīl, al-Ḥākim, ist der grosse Imām, der sich in jeder Zeit offenbart und in jedem Äon Führer ist. Er ist die Ursache (*'illa*) der Wesire; denn wenn sie an ihm zweifeln (ihm misstrauen), werden sie ungläubig, und ihre Religion wird für immer krank (*i'tallat*), es sei denn, dass er ihnen seine Gnade wieder zuwendet.

⁽³⁾ Šu'aib (Jethro) war nach Fr. [S] 25 (2, 103) die Erscheinung Ḥamza's, des *'aql*, z. Zt. des Moses (vgl. HI 696). Sein Fest wird von den Drusen in Israel neuerdings am 25. Nisān begangen (Vgl. maḡallat al-aḥbār ad-dursiya 1/1958, 9-11).

⁽⁴⁾ Der Prophetengenosse al-Miqdād b. 'Amr (b. Sa'd 3: 1, 114; Sprenger 2, 169) ist im System Ḥamza's Manifestation des 2. Wesirs, des *nafs*, auch *ḏū maṣṣa* (2, 249-52). M. b. al-Miqdād in Fr. 24 bleibt zu klären.

⁽⁵⁾ Ein Name Ḥamza's in Fr. [S] 46 (2, 104).

Stadt namens Ġin Māġin ⁽¹⁾; die Perser nennen sie Barchoda ⁽²⁾ (D: *ysmwnh*³). Von dort ging er in die Verborgenheit und erschien im Maġrib, in einer Stadt namens al-M'1. ⁽³⁾ Er lebte in der Gestalt eines Kameltreibers, der 1000 Kamele zu verdingen hatte und überbrachte den Gläubigen die Almosen, wie es in der *risālat al-banāt* (nr. 85.86) heisst. Von dort trat er in Ägypten auf; er erbaute die Pyramiden und eine Stadt namens Rāšida ⁽⁴⁾ und ebenso die hängende Moschee (*al-ġāmi' al-mu'allaq*) ⁽⁵⁾. Er schrieb Edikte und Gesetze für die Gläu-

⁽¹⁾ Nach Fr. [S] 22 (1, 18) eine Stadt in Indien.

⁽²⁾ Fr. [S] 23 wird diese Stadt mit Isfahan gleichgesetzt; *bar ħudā* ist in Wirklichkeit ein pers. Äquivalent für Gott.

⁽³⁾ al-M'1 ist nach Fr. [S] 23 der Eigenname einer Inkarnation, die im Maġrib auftrat, *al-mu'ill* (der Verursacher). Adler rechnete mit einem Ort Muġila unweit Fez, den ihm Geogr. Nubiensis 12, 1 bot. Yāqūt nennt nur ein Muġila im Raum von Medina Sidonia. Allein das Suchen ist vergebens; auch hier wurde offenbar wie im Falle von Anm. 13 ein Gottesnamen zum Ortsnamen. Vgl. S. 174. Anm. 3.

⁽⁴⁾ Fr. [S] 23 (1, 19) ist sogar von einem Hafen namens Rāšida die Rede. A. dachte an Rosette (Rašid). Indessen baute Ḥākim seit 393 H an der Rāšida-Moschee (Maqrizī; Chrest. 1, 54 [ar]), auf einem Grundstück, das nach seiner ersten Besitzerin in der Zeit der Eroberung, Rāšida bt. Aub b. Ġazila al-Laḥmī hiess. Es lag « am Nil in Miṣr » (Fostāt; b. a. Muḏaffar bei b. Taġribirdī [Popper] 2, 63, 9), südl. des qaṣr aš-Šam'. Dort gab es schon z. Zt. der Eroberung (641) viele Kirchen und Klöster (Maqrizī-Wiet MIFOA 53, 4-5). Da Ḥākim seine Moschee reichlich ausstattete und öfter besuchte, wird de Sacy mit seiner Ansicht recht haben, dass im Zusammenhang ursprünglich dieser Ort gemeint war (1, 301*, 331*).

⁽⁵⁾ Im hier zu berücksichtigenden Text Fr. [S] 74 (1, 200. 115) wird keine Moschee mit Namen genannt; dagegen heisst der Erlass von 411 über das Verschwinden Ḥākim's dort *as-siġill al-mu'allaq*. Aus Maqrizī (Chrest. 1, 181) erfahren wir von einem Edikt des Jahres 395, das in den Moscheen von « Miṣr, Qāhira und Ġazīra » verlesen, also in 3 genau bestimmten Teilen der Stadt veröffentlicht wurde, in Fostāt (Alt-Kairo), in der fatimidischen Neugründung und auf Roda. Ġāmi' (Hauptmoschee) von Fostāt war die 'Amr-Moschee. Sie käme in Betracht. Der alte Kern von Fostāt war freilich der qaṣr as-Šam', das röm. Kastell Babylon, auf dessen Südhang zwischen der östlichen und der mittleren dreier röm. Bastionen die altehrwürdige Mu'allāqa stand, die « berühmte hängende Kirche der Allerseligsten Jungfrau » (*al-'adā' aš-šahira al-mu'allāqa*). (J. A. BUTLER, *Ancient Coptic Churches* [Oxford 1884], Photos in L. CAETANI, *Annali dell'Islam* [Mailand 1911] 4, 184, 224, 240. 256). Auch ihr, die bereits 226/840 einer Vernichtung durch den Statthalter 'Alī b. Yaḥyā anheim gefallen war, hatte Ḥākim um 402 H die Zerstörung oder Verwandlung in eine Moschee zgedacht. Tatsächlich wurde die zwischen ihr und

bigen und liess sie an der Moschee aufhängen, damit die Gläubigen sie sähen und beobachteten (120).

Fr. 7 Wie tat er, nachdem er die Gesetze geschrieben hatte?

A. Er kleidete sich in Schwarz ⁽¹⁾ und ritt auf einem Esel, weil er um den Kummer und die Schmach wusste, die seine Diener z. Zt. seiner Verborgenheit treffen würden, wenn der Sohn Mariä, der Sohn Josephs, des Zimmermanns, aufträte, der nach der Behauptung der Christen der Messias ist.

Fr. 8 Warum gefiel es ihm, da er doch der Ursprung und das Ende [aller Dinge] ist (*w'lnhy'h* fehlt in D, nicht in der Übers. Vgl. Fr. 9.37), dass der Sohn Mariä, der Sohn Josephs, des Zimmermanns, [eine Gemeinde] gründete? ⁽²⁾

der anderen koptischen Kathedrale, dem nahen St. Sergius und Bacchus, gelegene Residenz der Patriarchen (*dair al-qaṣr* oder *dair al-qal-lāya*) zerstört (1, 341*; Maqrizī, *Chrest.* 1, 61 [ar]); aber schon bald nach Ḥākim gelangte sie ebenso wie die beiden Kirchen wieder zu höchstem Glanz und Ansehen. Die Patriarchen wurden, vor allem seit Christodulos (1049), vielfach in der Mu'allāqa ordiniert und, wie im Anschluss daran in Alexandria, dem traditionellen Ort der Ordination, und dem Makarios-Kloster der Skete, dem die meisten Patriarchen entstammten, in ihr feierlich inthronisiert (Graf 1, 75). Es gab unter den 17 Moscheen des qaṣr aš-Šam', die b. Duqmāq (st. 809/1407) aufzählt, vier, die *masġid mu'allaq* genannt werden, eine davon « bei der von Ḥākim neben der Mu'allāqa » [U. Monneret de Villard in *Bull. de la Soc. Géogr. d'Égypte* tom. 12. 13 (Le Caire 1924) S. 5]. Keine davon heisst freilich *ġāmi'*. Am Ende des Dekrets von 411 wird ein *ġāmi' asfal* erwähnt, in dem es verlesen werden soll. Fünf Moscheen nennt b. Duqmāq *masġid arḏī* alles Bezeichnungen (Moschee auf dem Hügel, Moschee in der Ebene), über die ich keine Auskunft weiss. Die Chrest. 1, 182 [ar] mitgeteilten Maqrizī-Zitate lauten: « Die Residenz [der Patriarchen] liegt in Miṣr; sie ist neben der Mu'allāqa, die als qaṣr aš-Šam' im Stadt[teil] Miṣr bekannt ist, und ist der Sitz der führenden Mönche und Gelehrten der Christen. Ihre Obrigkeit ist nach den Christen [zugleich] die Obrigkeit der Klöster ». « Die Mu'allāqa-Kirche liegt in Miṣr, im Bezirk qaṣr aš-Šam'. Sie führt den Namen 'Unsere Liebe Frau' (*as-saiyda*) und steht in hohem Ansehen bei den Christen. Sie ist von der erwähnten Patriarchenresidenz verschieden ».

⁽¹⁾ Vgl. nr. 41 (2, 620).

⁽²⁾ Diese Stelle ist nicht deutlich. Vgl. Fr. 21. Es ist kaum ein « Bleiben » Jesu in seinen Anhängern gemeint. Der « Aufenthalt Ḥākim's in dieser Welt » heisst Chrest. 2, 229, 5 u *iqāmatuhu fi ḥāḏa l-'ālam*. Nach Fr. 19. 20 wurde Jesus auf Anstiften des Salmān al-Fārisī, « des wahren Messias », von den Juden gekreuzigt und zur Nachtzeit heimlich aus dem Grabe genommen. Nach Fr. [S] 86. 91 (2, 104. 554) und Muqṭanā nr. 53

- A. Weil er es so wollte, damit seine Gläubigen in ihrer Religion immer unerkannt blieben ⁽¹⁾. Er gehörte auch selbst zur Schar der Jünger [Jesu] und hielt seine Gottheit vor ihm verborgen. Damals hiess er Salmān (121) al-Fārisī; er hat das Evangelium geoffenbart ⁽²⁾.

Fr. 9 Wovon ist der Name Druse abzuleiten?

- A. Von vier Wörtern: *darağa dāriğan waḥarağa ḥāriğan* (er kam heran, und er zog aus), weil sie aus allen Völkern gekommen und unter die Gesetze Ḥākim's aufgenommen worden sind (*indaraḡū*) ⁽³⁾, welcher Ḥamza und Salmān al-Fārisī usw. ist. Er ist der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte.

Fr. 10 Was hat Ḥamza danach getan?

- A. Er stieg zum Himmel auf und hüllte sich in Licht. Er übernahm die Herrschaft und die Macht und die Herrlichkeit und die Ehre und herrscht auf immerdar. Er brachte die Schätze der Winde in seine Gewalt und den, der zu ihnen gesprochen hat: «Werdet», sodass sie wurden. (122) Ḥamza nahm sie ihm und liess sie auf ihn los. So brachte er ihn zum Schweigen und entfernte sich ⁽⁴⁾.

Fr. 11 Was wird Ḥamza tun, wenn er bei der letzten Pilgerfahrt [wieder] kommen wird? ⁽⁵⁾

(2, 480) ist Ḥamza, «der wahre Messias», auferstanden und durch verschlossene Türen eingegangen. Adler 144 gibt einen Text, nach dem Judas (*Ywāḏ's*) Jesus tötete, ihn aus dem Grabe stahl und sich der Welt zeigte.

⁽¹⁾ Ebenso Fr. [S] 90 (2, 554).

⁽²⁾ Dieselbe These Fr. [S] 86. 87. 92 (2, 553 ff).

⁽³⁾ Der Vf. von nr. 69 erklärt den Namen mit *indaraztum*, das heissen soll: ihr seid in die Religion des Islam (d. h. des Drusentums) hineingeführt worden (Fr. [S] 26. 2, 408). Er spricht *indaraḡa* offenbar als *indaraza*. Alle Erklärungen bemühen sich, wie de Sacy mit Recht sagt, den Namen der Drusen von Nešteḡin zu trennen, führen aber auch zur Aussprache Darazī, die sich für den Volksnamen (trotz z. B. 1, 389*) statt des schon um 1170 bei Benjamin von Tudela (Itinerarium [Lugduni Batavorum 1633] S. 34) belegten Durziyīn (*dwgzy'yn*) nie durchgesetzt hat. M. E. hätte sie de Sacy auch für den Namen Nešteḡin's nicht einführen sollen (1, 383* Anm. 2). Nach Wehr (ZDMG 36, 188) gehört nr. 69 nicht zum Kanon.

⁽⁴⁾ Umgestaltung der Sulaimān-Legenden von Sure 21, 81. 34, 12/11. 38, 35/34 und der daran anknüpfenden Ausschmückungen. Erhebung über den Schöpfergott.

⁽⁵⁾ Muqtanā sagt vom Gerichtstage (nr. 56), dass an ihm «die Standarten des siegreichen, unbezwingbaren Königs aus dem tiefen Tal

- A. Wenn er wiederkommt und uns wachend findet, wie es im hl. Evangelium heisst, dann selig jene Knechte, die ihr Herr bei seiner Ankunft wachend findet. Wir werden seine Gestalt preisen, und er wird uns die Herrschaft und die Macht verleihen. Wir werden in der Welt Häupter und Fürsten und Machthaber bleiben ⁽¹⁾.

Fr. 12 Und wie wird er, wenn er [wieder] kommt mit den [anderen] Bekenntnissen und denen verfahren, die ihm den Gehorsam aufgekündigt haben?

- A. Sie werden uns in leichter und drückender [Fron] unterworfen sein. Sie werden sehr harte Strafen erleiden. Jeder bekommt einen Ring von schwarzem Vitriol ins Ohr, der ihn im Sommer wie Feuer brennt und im Winter (123) wie Schnee kältet. Jeder hat einen Spitzhut aus Schweinsleder auf von der Länge einer Elle (D: *dr' 'r*). Sie müssen unter uns wie Ochsen und Esel arbeiten. Eine ähnliche Strafe trifft [auch] die Christen, jedoch leichter ⁽²⁾.

Fr. 13 Warum wird ihre Strafe leichter sein?

- A. Weil sie den Namen Christi (des Messias) im Munde führen; nur dass sie ihn nicht kennen.

Fr. 14 Was antworten wir ihnen, wenn sie damit prahlen, dass sie das Evangelium verlesen, das doch von Salmān al-Fārisī stammt, der der lebendige Christus ist?

- A. Wenn sie auch so sprächen, so wären ihre Reden, die sie führen, ohne sie zu verstehen, doch nicht richtig.

Fr. 15 Warum ist ihr Stolz auf die Martyrer und Heiligen, die für den Glauben an Christus gestorben sind, leere Prahlerei?

- A. Weil Salmān al-Fārisī, (124) der der lebendige Christus ist, diese nicht annimmt; denn sie sind für den Glauben (D: *'m'nt*) an Christus, den Sohn Mariä, den Sohn Josephs, des Zimmermanns, gestorben ⁽³⁾.

(Sure 22, 27/26) herausziehen». Dann hat die grosse Umformung statt (Metempsychose, *tanāsuh*).

⁽¹⁾ Ebenso Fr. [S] 19 (2, 640).

⁽²⁾ Entsprechend Fr. [S] 20.

⁽³⁾ Nach Fr. [S] 30 (2, 552) sind die Martyrerberichte kurzerhand als apokryph abzulehnen.

Fr. 16 Welches ist unsere Meinung und Lehre über das Evangelium?

A. Das Evangelium ist wahr und wahrhaftig, und wer etwas anderes lehrt ist ein Ungläubiger, weil es das Wort des Salmān al-Fārisī und der vier 'Ehrwürdigen' ist.

Fr. 17 Und was sind die vier 'Ehrwürdigen'?

A. Es sind Johannes, Lukas, Markus und Matthäus ⁽¹⁾.

Fr. 18 Warum heissen sie 'Ehrwürdige'?

A. Weil sie bei unserem Herrn Ḥākim, der Salmān al-Fārisī und der lebendige Christus ist, waren und ihm gehorchten, wie Frauen ihren Männern gehorchen. Sagte er zu ihnen: Schreibt so, so schrieben sie [es]. (Vgl. Fr. 10). Jeder predigte den Gläubigen (D: 'ndr' 'lmtwḥwyn), die den einen Gott bekennen, sieben Jahre lang. (125).

Fr. 19 Was tat [Salmān] dem Sohne Mariä danach?

A. Er legte ihm seine Frage ⁽²⁾ vor und [bot ihm] die rechte Leitung zu seiner Erkenntnis, d. h. zur Erkenntnis Ḥākim's an. Aber jener lehnte ab. Da erregte [Salmān] in den Herzen der Juden Hass gegen ihn, sodass sie ihn ergriffen und kreuzigten.

Fr. 20 Was geschah mit [Jesus] nach der Kreuzigung?

A. Die Jünger (D: ḥ'myḏ) nahmen ihn vom Kreuze ab und legten ihn in ein Grab ⁽³⁾. Dann kam Salmān al-Fārisī, der lebendige Christus, zur Nachtzeit und nahm ihn heimlich aus dem Grabe fort.

⁽¹⁾ Dasselbe Fr. [S] 92 (2, 554). Nach Ḥamza nr. 11 (2, 90) sind die 4 'Ehrwürdigen' *ḏū ma'a* (Weltintelligenz), *ḏū maṣṣa* (Weltseele), *ḥalima* (Logos) und *ṣābiq* (Vorläufer); nach nr. 32 (2, 93) sind es *nafs*, *kalima*, *al-ḡanāḥ al-'aiman*, *al-ḡanāḥ al-'aisar*. Sie heissen auch nach Fr. [S] 84. 85 (2, 90), Frauen wegen ihrer gehorsamen Unterwürfigkeit. Die erste Gruppe ist Ḥākim, die zweite Ḥamza unterworfen. Andererseits wird das Verhältnis der untergeordneten Wesire, zum übergeordneten auch als eines angesprochen, aus dem als geistliche Kinder die Gläubigen hervorgehen. Man interpretierte Sure 4, 3 in diesem Sinne und sprach von *nisa'* (2, 95, 284; s. auch 49, 129). Die Übersetzung «Frauen» statt «Ehrwürdige» ist zulässig.

⁽²⁾ Vielleicht verbirgt sich hier eine Anspielung auf Matth. 4, 1-11 (Paral.). Siehe ausserdem S. 177. Anm. 2.

⁽³⁾ Die im Anschluss an Sure 4, 157-9/156-7; 19, 15. 33/34; 43, 61 im Islam weit verbreitete Auffassung, dass 'Īsā nicht am Kreuze gestorben sei, ist hier aufgegeben. Ebenso Fr. [S] 87, 88 (2, 553 f). Dazu vgl. L. MASSIGNON, *Rev. Études Islam.* 6/1932, 534 f.

Fr. 21 Warum tat er das?

A. Damit die Religion der Christen zustande käme, dadurch dass er zu ihnen sprach: Christus ist von den Toten auferstanden. Das tat er, damit die [wahren] Gläubigen, die den einen Gott bekennen, der Religion Ḥākim's, unseres Herrn, heimlich weiter folgen könnten, und um nur sie [als gläubig] anzunehmen ⁽¹⁾ (126).

Fr. 22 Was lehren wir über Mohammed? ⁽²⁾

A. Er ist ein Teufel und ein Bastard.

Fr. 23 [Und] warum lesen wir dann in seinem Buche ⁽³⁾ und bleiben bei ihm und rezitieren das Glaubensbekenntnis an der Bahre wie [seine Anhänger]?

A. Wir müssen so tun, weil seine Religion auf dem Schwerte beruht. Deshalb bleiben wir mit dem Munde, aber nicht mit dem Herzen dabei. Das missbilligt Ḥākim, unser Herr, nicht.

Fr. 24 Warum verrichten wir den Segensspruch auf Mohammed [auch] vor den [anderen] Bekenntnissen?

A. Wenn wir den Segensspruch auf Mohammed verrichten, ⁽⁴⁾, so verrichten wir ihn auf Mohammed al-Miqdād, der Salmān al-Fārisī, (127) der lebendige Christus, ist. Mohammed aus dem Stamme der Koraisch ist ein Teufel und Bastard.

Fr. 25 Wie machen wir es, um unsere gläubigen Brüder zu erkennen, wenn sie in der Fremde und fern von unseren Ländern sind und wenn wir sie auf der Reise bemerken?

A. Wir können einen [Glaubensgenossen] an der Art und Weise [seiner] Anrede, an Anfang des Gesprächs und am Ende der Gebetsformel erkennen. Manchmal müssen wir ihn [auch] mit den Worten fragen: «Sāt man in euerem Lande den Myro-

⁽¹⁾ Nach dieser Erklärung sollten die Christen mittels des Glaubens an den Auferstandenen von den Drusen ausgesondert werden. Die Kunde von der Auferstehung wäre eine Versuchung gewesen.

⁽²⁾ Fr. [S] 75 (1, 93) weist in diesem Zshg den Anspruch eines Muḥammad zurück, der behauptet habe, ein Sohn Ḥākim's zu sein und der dort als der Prophet M. b. 'Abdallāh selbst bezeichnet wird. Zur Frage, ob es einen Sohn Ḥākim's dieses Namens gegeben hat oder ob damit dessen Vetter und designierter Thronfolger 'Abdarrahmān b. Ilyās (1, 362*, 369*, 399*, 411*, 421*, 134, 142-45) gemeint ist oder auch Ḥākim's Sohn und Nachfolger Zāhir, vgl. 1, 147-49.

⁽³⁾ Entsprechend Fr. [S] 29 (2, 668).

⁽⁴⁾ *lammā* mit Ind. Impf.

balanus-Samen? » ⁽¹⁾. Wenn er antwortet: « Ja, man sät ihn in die Herzen der Gläubigen », so gehört er zu uns und ist kein Fremder. (128) Dann darf man ihn freundlich und gastlich aufnehmen. Wenn er nicht so antwortet, gehört er nicht zu uns und man darf nicht freundschaftlich und gastfreundlich beherbergen. Wenn wir uns vergewissert haben (D: *thtfn*), dass er zu uns gehört, dürfen wir ihn in den Versammlungssaal mitnehmen und ihm das zu verbergende Geheimnis kund tun, wer der zu verteidigende Ḥamza ist. Dadurch erlangen wir Lohn (D: *l'gr*) und Verdienst.

Fr. 26 Was ist unsere Meinung und Lehre in [der Frage, ob man] die Ehe [mit den weiblichen] Abkömmlingen eingehen darf oder nicht? ⁽²⁾

A. Man darf mit allen [die Ehe] eingehen.

Fr. 27 Darf man alle [zur Ehe] nehmen, selbst ein Mann eine seiner Töchter?

A. Ja, denn es ist unter der Bedingung erlaubt, dass niemand davon erfährt, selbst wenn (129) es sich um das eigene Fleisch und Blut handelte. Wenn aber irgend jemand diesen Umstand kennt, dann ist es uns verboten und die Ehe nicht erlaubt.

Fr. 28 Warum dürfen wir das [nur] im Verborgenen tun?

A. Wir tun es — so lehren wir — [nur im Verborgenen], um das Wort unseres Herrn Ḥākim zu erfüllen, der Salmān al-Fārisī oder Ḥamza oder Daris oder der lebende Christus usw. ist, welcher zu seinen Jüngern sprach: « Lasst niemand wissen, dass ich der Christus bin » ⁽³⁾. Wenn wir das [heimliche Tun] nicht ablehnen müssen, [so deshalb] weil [Ḥākim] sein [wahres] Verhalten in der Welt nur den Gläubigen kund tun wollte und nicht wollte, dass jemand diese oder ihr Tun kenne.

⁽¹⁾ *halīlağ* (vgl. M. Steinschneider, WZKM 13, 90), Früchte des Amblech (*Phyllanthus emblica*, Amla-Baum, *amlağ*; WZKM 11, 275. H. Holma, *Kl. Beiträge* [Helinski 1913] 60 f).

⁽²⁾ Der arab. Text spricht hier von « Geniessen von Früchten »; aber die Attribute *mutasalsil* und *mina l-bašar* heben den Bildcharakter des Ausdrucks fast auf. Zur Sache vgl. 1, 388*. Ḥamza und Neštegīn haben die verbotenen Ehen mit Blutsverwandten für erlaubt erklärt. Auch der Text setzt sie klar voraus; er verteidigt bloss die Heimlichkeit, mit der sie umgeben werden mussten.

⁽³⁾ Marc. 8, 30 (Paral.).

Fr. 29 Was meinen wir mit den klugen und törichtten Jungfrauen? ⁽¹⁾
A. Die klugen Jungfrauen bedeuten die Gläubigen, die in der Religion unseres Herrn Ḥākim den einen Gott verehren. Diese (130) gehen mit ihm zum Hochzeitsmahle ein.

Fr. 30 Was ist das Hochzeitsmahl?

A. Es bedeutet die Herrschaft und Macht über diese Welt.

Fr. 31 Was wird den Törichtten begegnen (HsD: *yšybh*, D: *yšybh*), und wie wird ihre Beschäftigung sein? (D: **mlhn*).

A. Ḥākim, unser Herr, wird sie auf die Felder hinausjagen, dass sie Brennholz schleppen ⁽²⁾ und den Gläubigen dienen. Dabei werden sie immer bleiben, ob die Arbeit leicht oder drückend ist.

Fr. 32 Was antworten wir den Christen, die das alles in Abrede stellen, obwohl es im Evangelium geschrieben ist und sie es alle Tage lesen und wissen müssten, dass Christus zu seinen Jüngern gesagt hat: « Lasst niemand wissen, dass ich es bin », und wenn sie trotzdem mit uns streiten und sagen, der lebendige Christus sei der Sohn Mariä, Jesus von Nazareth? (131)

A. Dagegen sagen wir, dass Salmān al-Fārisī, der der wahre Christus ist, ihnen die Augen ausgelöscht und die Herzen blind gemacht hat, und zwar um das Koranwort zu erfüllen: « Wir haben eine List gegen sie angewandt (vgl. Sure 8, 30. 27, 50/51 u. a.) und ihnen die Augen (Sure 36, 66. 54, 37) und die Herzen (Sure 10, 88) blind gemacht ».

Fr. 33 Warum führen wir den Koran als Zeugen für eine Hauptkenntnis an und lehnen ihn dann unter uns ab?

A. Wir lehnen ihn ab, weil darin [die Fürsprache] Mohammeds (D: *mḥmd*) vom Stamme Koraisch erfleht wird ⁽³⁾. Aber in diesem besondern [Fall] ist das Koranwort wahr, weil es aus dem Evangelium (Joh. 12, 40) abgeleitet ist, in dem die vier 'Ehrwürdigen' so gesprochen haben, wie Salmān al-Fārisī [es] ihnen eingegeben hat. Darum werden die Völker am Tage der Wiederkunft Ḥākim's sprechen: « Wären wir doch Staub (vgl. Sure 78, 40/41) unter den Füßen (132) der Gläubigen », wie es der Koran bezeugt.

⁽¹⁾ Matth. 25, 1-13. Vgl. S. 180. Anm. 1.

⁽²⁾ Vgl. Sure 111, 4. *zaqq* bezeichnen Wahrmund und Elias als modern.

⁽³⁾ HI 658-60.

Fr. 34 Was ist unsere Lehre über die These der Christen (D: *nš'rh*) und anderer Bekenntnisse, dass die Sintflut die Welt überflutet habe?

A. Wir antworten; Mögen sie diese These auch vertreten, so ist sie doch nicht richtig; denn sie begreifen nichts und verstehen nichts, weil unter Sintflut Mohammed, der Koraischit und seine Anhänger verstanden werden müssen, die über die Welt gekommen sind. Das ist der Sinn von Sintflut.

Fr. 35 Und wer hat diese Sintflut geschickt?

A. Hākim, der der lebendige Christus oder Salmān al-Fārisī ist, der damals (D: *'lwft*) unter der Schar der Gefährten des Koraischiten gegenwärtig war, hat sie geschickt.

Fr. 36 Warum hat er das getan, und warum hat er diese Religion erstehen lassen?

A. (133) Damit die Gläubigen unter [ihr] verborgen leben könnten und niemand sie erkenne, weil damals die Christen die Gläubigen bereits überwältigt hatten. Aus diesem Grunde erweckte Hākim den Christen einen Widersacher und zwar dieses Volk, wie er es mit den Juden ebenfalls getan hatte ⁽¹⁾. Diese hatten [nämlich ihrerseits] die Gläubigen, die Gottes Einheit in der Religion unseres genannten Herrn bekennen, überwältigt. Da erweckte er [ihnen] einen Widersacher und zwar Jesus von Nazareth, den Sohn Mariä, und war [selbst] in der Schar seiner Jünger bei ihm.

Fr. 37 Und warum tat er das?

A. Um die Gläubigen von allen [über]mächtigen Bekenntnissen zu befreien (D: *yhlš*), ohne dass jemand ihr Geheimnis kannte. Denn er tut, (134) was er will und wie er es will (vgl. Sure 3, 6/4. 30, 48/47); er zerstört und baut auf (Jer. 1, 10), er erhöht und erniedrigt, wie er will, da er zu allen Dingen spricht: «Werdet», und sie werden (Sure 2, 117/111 [Parall.]); denn er ist der Anfang und das Ende.

⁽¹⁾ Zur Fundamentallehre von den Rivalen (*didd muhālif*) vgl. 1, 243*, 2. 46. 51.

SUMERIAN LITERATURE AND THE BIBLE

Samuel Noah KRAMER — Philadelphia

One of the major contributions of our century to the humanities in general and world literature in particular consists of the restoration and translation of the Sumerian literary documents, a rather remarkable achievement in view of the fact that less than a century ago nothing was known, or even suspected, of the existence of a Sumerian people and language, let alone a Sumerian literature. Today, as a result of the cumulative and devoted efforts of quite a number of scholars, living and dead, there are available copies and transliterations of hundreds of Sumerian literary tablets and fragments scattered far and wide in the various museum collections, as well as reasonably trustworthy translations of many of the texts inscribed on them. The present paper will summarize briefly the nature and content of the available Sumerian literary documents ⁽¹⁾, and then proceed to isolate numerous ideas, beliefs, tenets, themes, motifs, and values, which they have, or at least seem to have, in common with the Bible.

The Sumerians probably first began to write down their literary works some time about 2500 B. C., although the earliest literary documents as yet available date from about a century later. Their literary output increased with the centuries, and became quite prolific towards the end of the third millennium, when the Sumerian academy known as the *e-dubba*, "house of tablets" — note the parallel Hebrew word *beth-sepher* — came to be an important center of education and learning. Sumerian literary activity continued unabated throughout the first half of the second millennium, in spite of the fact that during this time the Semites were infiltrating the land so thoroughly, that the Sumerian language was gradually being replaced by the Semitic

⁽¹⁾ This part of the paper is a condensed version of the more detailed, annotated study *Sumerian Literature: A General Survey* to appear in a forthcoming volume dedicated to William Foxwell Albright.

Akkadian as the spoken language of Sumer. In the *e-dubba's* which functioned throughout this, the first *post*-Sumerian period, the earlier literary works were studied, copied, and redacted with zest and zeal, with loving care and sympathetic understanding. In fact, almost all the Sumerian literary works which have come down to us are known only from copies and redactions prepared in these post-Sumerian *e-dubba's*. The presumably Akkadian-speaking teachers, poets, writers, and scribes who comprised the *e-dubba* personnel — the *soferim*, as it were — even created new Sumerian literary works, following closely the form and content, the style and pattern of earlier documents.

Sumerian literature, in the restricted sense of belles-lettres, consists of myths and epic tales, hymns and lamentations, "historiography" and "wisdom". The large majority of the Sumerian literary works are written in poetic form. The use of meter and rhyme was entirely unknown, but practically all other poetic devices and techniques were utilized with skill, imagination and effect: repetition and parallelism, metaphor and simile, chorus and refrain. Sumerian narrative poetry — the myths and epic tales, for example — abounds in static epithets, lengthy repetitions, recurrent formulae, leisurely detailed descriptions, and long speeches.

To be sure, these compositions are not without some rather serious defects, at least from our point of view. They show little feeling for closely-knit plot structure; the narratives tend to ramble on rather disconnectedly and monotonously, with but little variation in emphasis and tone. Above all, the Sumerian poets and writers seem to lack a sense of climax; they do not seem to appreciate the effectiveness of bringing their stories to a climactic head. There is little intensification of emotion and suspense as the story progresses, and the last episode is often no more moving or stirring than the first. Nor is there any attempt at characterization and psychological delineation; the gods and heroes of the Sumerian narratives tend to be broad types rather than recognizable flesh-and-blood individuals. All of which differs rather markedly and significantly from the Semitic literary effects, and especially the Bible.

As of today, there have been recovered wholly, or in large part, twenty myths, that is, twenty narrative poems in which the gods are the major protagonists, although in case of several, mortals play a not insignificant role. These are (1) "Enlil and Ninlil; The Birth of the Moon-god"; (2) "Enlil and the Creation of the Pickax";

(3) "Enki and the World Order: The Organization of the Earth and its Cultural Processes"; (4) "Enki and Ninhursag: A Sumerian 'Paradise' Myth"; (5) "Enki and Ninmah: The Creation of Man"; (6) "Enki and Eridu"; (7) "The Journey of Nanna-Sin to Nippur"; (8) "The Deeds and Exploits of Ninurta"; (9) "The Return of Ninurta to Nippur"; (10) "Inanna and Enki: The Transfer of the Arts of Civilization from Eridu to Erech"; (11) "Inanna and the Subjugation of Mt. Ebiḥ"; (12) "Inanna and Shukallituda: The Gardener's Mortal Sin"; (13) "Inanna's Descent to the Nether World"; (14) "Inanna and Bilulu"; (15) "Dumuzi and Enkimdu: the Wooing of Inanna"; (16) "The Marriage of Dumuzi and Inanna"; (17) "Dumuzi and His Sister Geshtinanna"; (18) "Dumuzi and the Galle"; (19) "The Marriage of Martu"; (20) "The Flood".

There are now restorable, wholly or in large part, nine Sumerian epic tales, that is nine narrative poems in which mortal heroic figures play the major roles, although deities may also participate in the action in one way or another. The poems vary in length from a little over one hundred to more than six hundred lines, and revolve about the Sumerian heroes Enmerkar, Lugalbanda, and Gilgamesh.

One of the most carefully cultivated literary arts in Sumer was hymnography. Scores of hymns varying in length from less than fifty to close to four hundred lines have been recovered to date, and there is every reason to believe that this is only a fraction of the hymns composed in Sumer throughout the centuries. There were hymns extolling gods and kings; hymnal prayers in which paeans of praise to the gods are interspersed with blessings and prayers for the kings; as well as a number of hymns glorifying the temples of Sumer. Hymnography had become so sophisticated a literary art that it was subdivided into various categories by the ancients themselves, and many of the extant hymns are ascribed to their appropriate category by a special subscription at the end of the work. Thus, to name only some of the categories, there were "harmony hymns", "hymns of heroship", "musical hymns", "hymns of shepherdship", "lyre (?) hymns", and "drum (?) hymns". Some of the hymns are broken up by their ancient composers into sections or stanzas separated by various types of notation, and a number of them make use of antiphons and choral refrains.

The Sumerian lamentations are primarily of two kinds: those bewailing the destruction of the Sumerian cities and city-states, and those lamenting the death of the god Dumuzi or one of his counter-

parts. Of the former, two of the best preserved concern the destruction of Ur. A third concerns the destruction of Nippur, but ends on a note of joy with the restoration of the city by Ishme-Dagan, the fourth ruler of the Dynasty of Isin. A fourth lamentation as yet restorable in part only, bewails the destruction of Sumer and Akkad as a whole. As for the Dumuzi laments, they range in size from less than fifty to over two hundred lines. Quite a number have been published to date, but for one reason or another their meaning and interpretation still remain obscure in large part.

The "historiographic" genre is not too well represented in the extant Sumerian literary documents. The longest "historiographic" text available is "The Curse of Agade", an excellently preserved composition which attempts to explain the catastrophic destruction of the city of Agade by the barbaric Gutí. Another well-preserved document revolves about the defeat of the Gutí by Utuhegal, a ruler of Erech. A third and rather unusual "historiographic" text concerns the successive restorations of the Tummá, the shrine of the goddess Ninlil in the city of Nippur. There are also indications that there had existed a series of legendary tales clustering about Sargon the Great and his contemporaries, Lugalzaggesi of Erech, and Ur-Zababa of Kish.

Finally, to turn to the Sumerian "wisdom" documents, these include "disputation" poems, essays large and small, and collections of precepts and proverbs. The extant "disputation" texts are seven in number and consist largely of verbal battles between deified or personified protagonists: "Summer and Winter", "Cattle and Grain", "Bird and Fish", "Tree and Reed", "Silver and Copper", "Pickaxe and Plow", "The Mill and the Gulgul-stone"; interestingly enough, they generally begin with a mythological passage which is quite revealing for the Sumerian notions about the creation of the universe and its organization. As for the longer essays, except for the poem with the "Job" motif, "Man and His God", they are all written in prose, and deal in one way or another with the Sumerian academy, the Edubba, and its faculty, student body, and graduates. At present, five of these are restorable wholly or in large part: "Schooldays", "A Scribe and His Perverse Son", "The 'Supervisor' and the Scribe", "Enki-mansi and Girni-ishag", "Enki-hegal and Enki-ta".

Three Sumerian collections of precepts and instructions are now known: "The Farmer's Almanac", which contains the instructions

of a farmer to his son; "The Instructions of Shuruppak to His Son Ziusudra", which consists of a series of admonitions for wise and effective behaviour; and a third which also consists of admonitions, but is too fragmentary for closer identification. As for Sumerian proverbs, they run into the hundreds and include all types of maxims, sayings, apothegms and even short Aesop-like fables. About a dozen well-preserved proverb collections have now been identified by Dr. Edmund Gordon, Research Associate in the University Museum. He has now translated a large part of them and his resulting publications are opening up new vistas in the comparative study of ancient "wisdom" literature.

Now it goes without saying that a written literature so varied, comprehensive, and time-honored as the Sumerian, left a deep impress on the literary products of the entire ancient Near East. Particularly so, since at one time or another practically all the peoples of Western Asia — Akkadians, Assyrians, Babylonians, Hittites, Hurrians, Canaanites, and Elamites, to name only those for which positive and direct evidence is available at the moment — had found it to their interest to borrow the cuneiform script in order to inscribe their own records and writings. For the adoption and adaptation of this syllabic and logographic system of writing, which had been developed by the Sumerians to write their own agglutinative and largely monosyllabic tongue, demanded a thorough training in the Sumerian language and literature. To this end, no doubt, learned teachers and scribes were imported from Sumer to the schools of the neighboring lands, while the native scribes travelled to Sumer for special instruction in its more famous academies. All of which resulted in the wide spread of Sumerian culture and literature. The ideas and ideals of the Sumerians — their cosmology, theology, ethics, and system of education — permeated, to a greater or lesser extent, the thoughts and writings of all the peoples of the ancient Near East. So too, did the Sumerian literary forms and themes — their plots, motifs, stylistic devices, and aesthetic techniques. To all of which, Palestine, the land where the books of the Bible were composed, redacted, and edited by the Hebrew men of letters, was no exception.

To be sure, even the earliest parts of the Bible, it is generally agreed, were not written down in their present form much earlier than 1000 B. C., while most of the Sumerian literary documents were composed about 2000 B. C., or not long thereafter. There is therefore, no question of any contemporary borrowing from the Sumerian

literary sources. Sumerian influence penetrated the Bible through the Canaanite, Hurrian, Hittite, and Akkadian literature. Particularly through the last, since as is well known, the Akkadian language was used all over Palestine and its environs in the second millennium B. C. as the *lingua franca* of practically the entire literate world. Akkadian literary works must therefore have been well known to Palestinian men of letters, including the Hebrews. But not a few of these Akkadian literary works went back to Sumerian prototypes, remodelled and transformed over the centuries.

However, there is one possible source of Sumerian influence on the Bible which is far more direct and immediate than that just described. In fact, it may well go back to Father Abraham himself. Most scholars agree that, while the Abraham saga as told in the Bible contains much that is legendary and fanciful, it does have an important kernel of truth, including the fact that Abraham was born in Ur of the Chaldees, perhaps some time about 1700 B. C., and lived there with his family during the early part of his life. Now Ur was one of the most important cities of ancient Sumer; in fact, it was the capital of Sumer at three different periods in its history. It had an impressive *e-dubba*, and in the joint British-American excavations conducted there between the years 1922-34, quite a number of Sumerian literary documents have been found. Abraham and his forefathers may well have had some acquaintance with the Sumerian literary products copied or created in his home town academy. And it is by no means impossible that he and the members of his family brought some of this Sumerian lore and learning with them to Palestine, where they gradually became part and parcel of the traditions and sources utilized by the Hebrew men of letters in composing and redacting the books of the Bible.

Be that as it may, here are a number of Biblical parallels from Sumerian literature which unquestionably point to traces of Sumerian influence:

1. **Creation of the Universe.** The Sumerians, like the ancient Hebrews, thought that a primeval sea had existed prior to creation. The universe, according to the Sumerians, consisted of a united heaven and earth engendered in some way in this primeval sea, and it was the air-god Enlil — perhaps not unlike the *ruach elohim* of Genesis — who separated heaven from earth ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ For details, cf. *SM* p. 38 ff, and *FTS* p. 71 ff.

2. **Creation of Man.** Man, according to both the Hebrews and the Sumerians, was conceived as fashioned of clay and imbued with the "breath of life". The purpose for which he was created was to serve the gods — or Yahweh alone in case of the Hebrews — with prayer, supplication and sacrifices ⁽¹⁾.

3. **Creation Techniques.** Creation, according to both the Biblical and Sumerian writers, was accomplished primarily in two ways: by divine command, and by actual "making" or "fashioning". In either case, the actual creation was preceded by divine planning, though this need not be explicitly stated ⁽²⁾.

⁽¹⁾ For details, cf. *SM* p. 68 ff, and *FTS* p. 100 ff. Note, too, that according to the 18th line of the "Creation of the Pickax" poem (see for the present *SM* p. 52) which reads literally "The head of man he (i. e. Enlil) placed in the mould", there seemed to be a mythological version of the creation of man, in which Enlil, rather than Enki or Ninmah, played the dominant role. Furthermore in the "Deluge" myth (see, for example, *FTS* p. 177) man was fashioned by all four creating deities: An, Enlil, Enki, and Ninhursag (the phrase there used is "black headed people" which is usually, but not always, the epithet given to the Sumerians, rather than mankind as a whole; cf. *The Sumerians and the World About Them* in a forthcoming *Festschrift* to the Russian Orientalist, V. V. Struve). In *JNES* 5: 134 ff. Jacobsen, after translating and analyzing the initial lines of the "Creation of the Pickax" poem, concludes that man, after "developing" below the surface of the earth, "shot forth" from the earth through a hole made by Enlil in the top crust of the earth. But his translation of the pertinent lines is by no means certain, as I hope to show in a future study of the composition.

⁽²⁾ The principal planner of creation was no doubt the god Enlil (or the composite deity An-Enlil, that is, the Enlil who, at least by about 2500 B. C., had taken over the "kingship" of the gods from An as well as his power, cf. for the present *PBS* IV/1, p. 36ff., and such hymns as *SAHG* Nos. 20 and 21); see e. g. the introductory comment to the "Summer and Winter" disputation in *FTS* p. 161, and the initial lines of the "Creation of the Pickax" (*SM* p. 52, and Jacobsen, *JNES* 5: 134 ff). It was probably Enlil, too, who had planned all the human institutions, activities, and attitudes which went to make up culture and civilization for the Sumerian thinkers; it was probably he who devised the *me's*, the rules and regulations by which the universe operated effectively and without interruption, cf. e. g. the Enlil hymn cited in *FTS* pp. 87-88, and lines 6-7 of the Enki hymn translated by Falkenstein in *SAHG* p. 110, which reads: "Your father (that is An-Enlil), the king, the lord who brought forth the 'seeds', who set up man on earth, has given you (Enki) the *me's* of heaven and earth to watch over, has raised you to be

4. **Paradise.** No Sumerian parallel to the story of the Garden of Eden and the Fall of Man has yet been found. There are however, several "Paradise" motifs significant for comparative purposes, including one which may help to clarify the "rib" episode in Genesis 2:21-23. Moreover, there is some reason to believe that the very idea of a divine paradise, a garden of the gods, is of Sumerian origin ⁽¹⁾.

5. **The Flood.** As has long been recognized, the Biblical and Sumerian versions of the Flood story show numerous obvious and close parallels. Noteworthy, too, is the fact that according to at least one Mesopotamian tradition there were ten antediluvian rulers, each with a life span of extraordinary length. All of which is reminiscent to some extent of the Biblical antediluvian patriarchs ⁽²⁾.

6. **The "Cain-Abel" Motif.** The rivalry motif depicted in the undoubtedly much abbreviated Cain-Abel episode of the Bible was a high favorite with the Sumerian writers and poets ⁽³⁾.

their chief" (note that these were the very *me's* which the drunken Enki presented to the goddess Inanna, who carried them off to her city Erech, cf. *FTS* p. 91 ff.). Just how Enlil did his actual creating is not stated explicitly, but to judge from the available material, the likelihood is that he merely gave the command and uttered the "word", or "name", while other deities, particularly Enki, the god of wisdom, attended to details (cf. *JCS* 2: 46-7, note 14). But even in the case of Enki, it was primarily the "word" by which he operated (cf. e. g. *FTS* p. 89 ff., *ANET* p. 38, lines 62-64; and *SAHG* p. 109 ff); note, however, that he waters the dikes and reeds by means of his phallus (cf. *ANET* p. 38, lines 67-68) and "fashions" the KURGARRU and KALATURRU from the dirt of his fingernails (cf. *ANET* p. 56, lines 219-220). In general, to judge from the available material, the Sumerian men of letters speak only in the vaguest terms when it comes to describing the diverse creative acts by which fertility, abundance, and prosperity were brought to the earth (cf. e. g. *FTS* pp. 90-91; pp. 161-2; and p. 199). Only in case of the creation of man is some attempt made to furnish at least a few important details (cf. *FTS* p. 101 ff., and the initial lines of the "Creation of the Pickax" poem discussed in the preceding note).

⁽¹⁾ Cf. *FTS* p. 171 for details.

⁽²⁾ Cf. e. g. *FTS* p. 176 ff., HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, p. 224 ff. and André PARROT, *The Flood and Noah's Ark* (Philosophical Library, New York, 1955).

⁽³⁾ Cf. under *Law* (No. 10 below) for details.

7. The Tower of Babel and the Dispersion of Mankind.

The story of the building of the Tower of Babel originated no doubt in an effort to explain the existence of the Mesopotamian *ziggurats*. To the Hebrews these towering structures, which could often be seen in a state of ruin and decay, became symbols of man's feeling of insecurity and the not unrelated lust for power which brings upon him humiliation and suffering. It is most unlikely, therefore, that a parallel to this story will be found among the Sumerians, to whom the *ziggurat* represented a bond between heaven and earth, between god and man. On the other hand, the idea that there was a time when all peoples of the earth "had one language and the same words", and that this happy state was brought to an end by an irate deity, may have a parallel in a "Golden Age" passage which is part of the Sumerian epic tale "Enmerkar and the Lord of Aratta" ⁽¹⁾.

8. **The Earth and Its Organization.** The Sumerian myth "Enki and the World Order: The Organization of the Earth and Its Cultural Processes" provides a detailed account of the activities of Enki, the Sumerian god of wisdom, in organizing the earth and in establishing what might be termed law and order on it. First he blesses Sumer in a passage which indicates that the Sumerians, not unlike the ancient Hebrews, thought of themselves as a rather special and hallowed community more intimately related to the gods than mankind in general, a community noteworthy not only for its material wealth and possessions, but also for its honored spiritual leaders — one which all the fate-decreeing heaven gods, the Anunaki, have selected as their special abode.

From Sumer, Enki turns to Sumer's capital Ur, and blesses it as well. He then proceeds to bless Meluhha that is, ancient Ethiopia, and Dilmun which may turn out to be northwest India. He proceeds to fill the Tigris and Euphrates with fresh and sparkling water and with fish galore. He turns to the sea and sets up its rules; calls the winds and harnesses their violence; gives instructions to the yoke and plow, and sees to it that the fields become fertile and productive. He gives orders to the pickax and brickmold, lays foundations, and builds houses. Finally he fills the plain with plant and animal life, builds stables and sheepfolds, fills them with milk and fat. To see to it that the world order remains stable and endur-

⁽¹⁾ Cf. *FTS* p. 259 and *JAOS* 63, pp. 191-4.

ing, he appoints a host of minor deities in charge of each of these natural and cultural entities ⁽¹⁾. All of which finds its echoes in such Biblical songs as Deuteronomy 38 — especially verse 8 — and Psalm 107.

9. **Personal God.** To judge from the covenant between God and Abraham — note, too, the reference to a “god of Nahor” in Genesis 31: 53 — the ancient Hebrews were familiar with the idea of a “personal” god. Now the belief in the existence of a “personal” god was evolved by the Sumerians at least as early as the middle of the third millennium B. C. ⁽²⁾. According to Sumerian teachers and sages, every adult male and family head had his “personal god”, a kind of “good angel” whom he looked upon as his divine father. This “personal god” was in all probability “adopted” by the Sumerian *pater familias* as the result of an oracle, or a dream, or a vision, involving a mutual understanding or agreement not unlike the “covenant” between the Hebrew patriarchs and Yahweh ⁽³⁾.

To be sure, there could have been nothing exclusive about the “covenant” between the Sumerian and his tutelary deity, and in this respect, therefore, it differed very significantly from that between Abraham and his god. All that the Sumerians expected of his “personal god” was to talk up in his behalf and intercede for him in the assembly of the gods, whenever the occasion demanded, and thus insure for him a long life and good health. In return, he glorified his god with special prayers, supplications, and sacrifices, although at the same time he continued to worship the other deities of the Sumerian pantheon. Nevertheless, as the Sumerian literary document “Man and His God” ⁽⁴⁾ indicates, there existed a close, intimate, trusting and even tender relationship between the Sumerian

⁽¹⁾ Cf. *FTS* pp. 88-91.

⁽²⁾ Cf. *FTS* pp. 147-151. Some of the known personal gods are Šulutulua for Eannatum, Entemena, and Entemena II; Ninšubur for Urakagina; Nidaba for Lugalzagesi; Ningišzida for Gudea; Ninsun for the rulers of the Third Dynasty of Ur.

⁽³⁾ For an agreement between a mortal and a god involving a promise of ethical actions on the part of the former, cf. the Urakagina Cones B and C 12: 23-28 (*SAK* p. 52) which reads: “Urakagina made an agreement with Ningirsu that the powerful should not harm the widow and the orphan”.

⁽⁴⁾ *Supplements to Vetus Testamentum* 3: 170-182.

and his “personal god”, one which bears no little resemblance to that between Yahweh and the Hebrew patriarchs, and in later days, between Yahweh and the Hebrew people as a whole.

10. **Law.** That the Biblical laws and the long known Hammurabi Law Code show numerous similarities in content, terminology, and even arrangement, is recognized by practically all students of the Bible. But the Hammurabi Code itself, as has been shown in recent years, is an Akkadian compilation of laws based largely on Sumerian prototypes ⁽¹⁾. In fact there is good reason to infer that the extraordinary growth and development of legal concepts, practices, precedents, and compilations in the ancient Near East goes back largely to the Sumerians and their rather one-sided emphasis on rivalry and superiority. Sumerian behaviour was characterized by an ambitious, competitive and aggressive drive for pre-eminence and prestige, for victory and success ⁽²⁾. Particularly revealing in this respect are the Sumerian literary compositions categorized by the ancient scribes themselves as “contests” or “disputations”, which consist largely of bitter and abusive arguments, full of sneers, jibes and humiliating insults. One of these is particularly noteworthy, for its implications in regard to the psychological origin of the strong Sumerian penchant for law and legality, for legal documents and law-codes. The essay ⁽³⁾ treats of a bitter dispute between two school worthies, Enki-mansi and Girni-ishag, and ends in the following revealing words: “In the dispute between Enki-mansi and Girni-ishag, the headmaster gives the *verdict*”. The Sumerian word here used for “verdict” is the same which designates the “verdict” at court trials, and one cannot refrain from concluding that the extraordinary importance which the Sumerians attached to law and legal control, stemmed not altogether from lofty moral and ethical convictions, but at least in part from the contentious and aggressive behavioural pattern which characterized their culture ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. *FTS* pp. 47-51.

⁽²⁾ Cf. my article *Rivalry and Superiority: Two Dominant Traits in the Sumerian Culture-pattern* in the forthcoming *Proceedings of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*.

⁽³⁾ Cf. for the present C. J. GADD, *Teachers and Students in the Oldest Schools*, pp. 29-36.

⁽⁴⁾ Cf. now B. GEMSER's interesting study: *The Rib or Controversy Pattern in Hebrew Mentality* (*Supplement to Vetus Testamentum* 3: 120-

11. **Ethics and Morals.** The Sumerians, like the Hebrews, cherished goodness and truth, law and order, justice and freedom, wisdom and learning, courage and loyalty, honesty and forthrightness, mercy and compassion, in short all of man's most desirable virtues and qualities. Like the Bible, Sumerian literature contains numerous passages revealing a touching solicitude for the poor, the weak, and the oppressed, and especially the orphan, the widow and refugee ⁽¹⁾. The step by step development of these ethical values is as difficult to trace for the ancient Sumerian culture as it is for our own, but it stands to reason that they were evolved gradually and painfully over the centuries from the social and cultural experiences of the Sumerian people. To be sure, the Sumerians attributed all the credit for man's high moral qualities and ethical virtues to the gods they worshipped while the Hebrews attributed it to Yahweh. But faith and revelation aside, this hardly makes their ethics less sublime, or their ideals less lofty.

Now while the Sumerians had developed ethical concepts and moral ideals which were essentially identical with those of the Hebrews, they lacked their almost palpable ethical sensitivity and moral fervor, especially as these are exemplified in the Biblical prophetic literature. Psychologically, the Sumerian was more distant and aloof than the Hebrew — more emotionally restrained, more formal and methodical. He tended to eye his fellow men with some suspicion, misgiving, and even apprehension. All of which inhibited to no small extent the human warmth, sympathy and affection so vital to spiritual growth and well being. In spite of their high ethical attainments, the Sumerians never reached the lofty conviction that "a pure heart" and "clean hands" are more worthy in the eyes of the gods than lengthy prayers, profuse sacrifices, and elaborate ritual.

12. **Divine Retribution and National Catastrophe.** Yahweh's wrath, and the humiliation and destruction of the people which incur it, constitute an oft-repeated theme in the Biblical books. Usually the national catastrophe comes about through a violent attack by some neighboring people, especially selected as Yahweh's scourge and whip. To all of which an historiographic document which may

137) which points to a rather close similarity between Hebrew and Sumerian character.

⁽¹⁾ Cf. *FTS* p. 97 ff. for details.

be entitled "The Curse of Agade" offers a rather interesting parallel: Enlil, the leading deity of the Sumerian pantheon, having been deeply angered by the blasphemous act of a ruler of Agade (Biblical Akkad), lifted his eyes to the mountains and brought down the barbarous and cruel Guti, who proceeded not only to destroy Agade, but almost all Sumer as well ⁽¹⁾.

13. **The "Plague" Motif.** The Sumerian myth, "Inanna and Shukallituda: The Gardener's Mortal Sin" contains a "plague" motif which parallels to some extent the Biblical "plague" motif in the Exodus story: in both cases, a deity, angered by the misdeeds and obduracy of an individual, sends a series of plagues against an entire land and its people ⁽²⁾.

14. **Suffering and Submission: The "Job" Motif.** Quite recently there was made available a Sumerian poetic essay, which is of rather unusual significance for Biblical comparative studies. Its central theme, human suffering and submission, is identical with that treated so sensitively and poignantly in the Biblical Book of Job. Even the introductory "plot" is the same: A man — unnamed in the Sumerian poem — who had been wealthy, wise, righteous, and blessed with friends and kin, is overwhelmed one day, for no apparent reason, by sickness, suffering, poverty, betrayal, and hatred. Admittedly, however, the Sumerian essay, which consists of less than one hundred and fifty lines compares in no way with the Biblical book in breadth, depth, and beauty; it is much closer in mood, temper, and content to the more tearful and plaintive psalms of the Book of Psalms ⁽³⁾.

15. **Death and the Nether World.** The Biblical *Sheol*, and for that matter, the Hades of the Greeks, has its counterpart in the Sumerian *Kur*. Like the Hebrew *Sheol*, the *Kur* is the dark, dread abode of the dead. It is a land of no return, whence only exceptionally the shade of a once prominent figure might be called up for questioning. In the Sumerian literary documents there are found several

⁽¹⁾ Cf. *FTS* pp. 267-271.

⁽²⁾ Cf. *FTS* p. 66 ff.

⁽³⁾ Cf. *Supplements to Vetus Testamentum* 3 : 170-191.

interesting Hebrew-Sumerian parallels relating to the Nether World: its depiction as the pitiful home of former kings and princes; the raising of the shades of the dead from it; the imprisonment in it of the god Dumuzi ⁽¹⁾, the Biblical Tammuz, for whom the women of Jerusalem were lamenting as late as the days of the prophet Ezekiel.

⁽¹⁾ Cf. *FTS* pp. 182-3. As far as the present evidence goes, Dumuzi's death is not, as is commonly assumed, due to physical violence at the hands of either god, man or beast. Dumuzi "dies", when he is carried off bound hands and arms to the Nether World by the seven *gallê*, as a substitute for his wife, the goddess Inanna, who according to the divine rules governing "the land of no return", could not be permitted to reascend from the Nether World to the world above, unless someone took her place; cf. now *FTS* pp. 183-95, and such "variations on the theme" as *VS* II No. 2 = *RA* 8: 161 (see for the present *JCS* IV 207, note 50); "Dumuzi and his sister Geshtinanna" (cf. *JNES* 12: 165 ff and note 19; to the texts there cited — *BE* XXX 2 is an error [for *BE* XXX 3 — are to be added the unpublished 3 NT 220, 285, 559, 657, and Ni 4506); and U. 16852 (and Ur text copied by Gadd which may turn out to be part of "Inanna's Descent", and will be published in a forth-coming volume devoted to the Sumerian literary texts excavated at Ur).

Moreover the prevalent view that Dumuzi is resurrected every spring is quite without basis in fact. To judge from the available evidence — it is to be noted that we find only laments for the god's death, but no songs of joy for the god's return — [the Sumerians believed that once Dumuzi had died, he "stayed dead" in the Nether World and never "rose" again. The only one who ever succeeded in rising from the dead was the goddess Inanna, and even she would not have been permitted to leave the Nether World, had she not kept her promise to procure a surrogate, the unfortunate Dumuzi. The generally accepted theory that Dumuzi rose from the dead every year is based primarily on two unjustified assumptions: (1) that Dumuzi is a god of vegetation, and that, therefore, like vegetation, he disappeared in the hot arid season of the year only to reappear in the spring; and (2) that the identification of a number of Sumerian kings with Dumuzi was due to the Sumerian belief that they, like Dumuzi, rose from the dead (cf. e. g. Carl FRANK, *Kultlieder aus dem Ishtar-Tammuz Kreis*, p. 81). But as is now proven beyond reasonable doubt, Dumuzi is not the god of vegetation, but a shepherd-god in charge of flocks and flocks (cf. especially *FTS* pp. 91 and 164-168). As for the identification of the Sumerian ruler with Dumuzi, this had nothing to do with resurrection; as is evidenced by the pertinent texts, *VS* 26 and *TRS* 8, the Sumerian kings, too, were thought of as dead and confined to the Nether World, never to rise again. The identification of the king with Dumuzi was of symbolic character only, and resulted from the conviction on the part of the Sumerian theologians that the king,

So much for some of the more obvious and significant Biblical parallels from Sumerian literature. Needless to say this list only "skims the milk", and "scratches the surface". In the coming years, as more and more of the Sumerian literary documents become available, the number of Sumerian parallels will grow and multiply —

in order to ensure prosperity and abundance in his realm, had to become, ritually and symbolically, the husband of Inanna, the goddess of love and life, of procreation and fertility. Just when this conviction became ritual practice and theological dogma is not known at present; according to the Sumerian poets themselves, it went back at least to the days of Enmerkar of Erech, who was thought of both as Inanna's brother (cf. *FTS* p. 20 ff. and p. 235 ff.) and husband (cf. e. g. Ensukušsiranna's capitulating words in *FTS* p. 234). But once it did become accepted dogma, the king had of necessity to be identified symbolically with the divine Dumuzi who, according to the Sumerian mythographers, was Inanna's real husband (for the mythological texts revolving about the marriage of Inanna and Dumuzi, cf. now *Eretz-Israel*, vol. 5, p. 66 ff.).

To be sure, we still have no way of knowing how it was that the god Dumuzi, himself, came to be regarded by the Sumerian mythographers as Inanna's real husband. More than likely, Dumuzi, too, was originally a mortal Sumerian ruler, as is indicated, for example, by his inclusion in the Sumerian King List (cf. now JACOBSEN, *The Sumerian King List*, p. 88), and by Dumuzi's own revealing protestation: "I am not a man, I am the husband of a god(ess) (cf. for the present *BE* XXX 3, line 20; Dumuzi is there addressing "Mother Belili" to whom he brought his "soul", — his *zi* — in an effort to escape from the seven *gallê* who are pursuing him in order to carry him off to the Nether World to take the place of his "risen" wife, the goddess Inanna) which clearly implies that had he not been married to a goddess, he would indeed be a "man"; and by the fact that he had a "personal god" (cf. for the present *SLTN* p. 18, comment to No. 36). The historical factors and religious developments which led to Dumuzi's deification by later generations of theologians and mythographers are as yet altogether unknown; as in the case of the deification of Lugalbanda and Gilgamesh, it must have been due at least in part to the deep impression made by Dumuzi during his lifetime, both as man and ruler. But whatever the reasons for Dumuzi's deification and the theological credo that he, and no other god, was Inanna's divine consort, the symbolic identification of the Sumerian king with Dumuzi followed of necessity as soon as the religious leaders had become convinced that their ruler, in order to insure fertility and prosperity in the land, had to marry Inanna in a symbolic ritual in which the king took the part of Inanna's husband and a specially selected priestess took the part of the goddess Inanna.

particularly for such books as Psalms ⁽¹⁾, Proverbs ⁽²⁾, Lamenta-

⁽¹⁾ This will be especially true in case of the "royal" psalms, and the "cultic" hymns; for a fairly representative cross section of the Sumerian hymnal material, cf. now Falkenstein's trustworthy and up-to-date translations in *SAHG* pages 7-219 (cf. my review in *BiOr* XI). But even the "individual lament" type of psalm now has its Sumerian parallel to a certain extent in "Man and His God" (see above under heading 4), a poem which no doubt represents a special literary type of which additional examples will be recovered sooner or later (cf. two such compositions as *BE* XXXI 21 = *SLTN* 129 obv., and *SAHG* No. 41).

⁽²⁾ For references to the Sumerian proverbs, cf. the closing lines in *Sumerian Literature: A General Survey* (to appear in the forthcoming Albright Festschrift) and particularly notes 95 and 96 in that paper. As yet there have been identified relatively few Sumerian parallels to individual Biblical proverbs. But this number will undoubtedly grow in time, although it may never be too large, since the Biblical proverbs are largely prescriptive and moralistic, while the Sumerian proverbs tend to be descriptive, ironic, and caustic. It is probably in the Sumerian precept collections, rather than the proverb collections, that a considerable number of parallels to the Biblical Book of Proverbs will be uncovered. The precept collection known as "The Instructions of Šuruppak to his Son Ziusudra" (in addition to the material cited in *BASOR* No. 122 p. 30, there are several still unpublished Nippur fragments in Istanbul and Philadelphia, as well as three fairly well preserved Ur tablets copied by C. J. Gadd, and one fairly well preserved piece in the Hermitage in Leningrad, which has been identified by I. M. Diakonov) may turn out to be particularly fruitful in this respect, once the extant text has been pieced together and translated. Indeed even its more obvious stylistic features show a number of parallels with those of the Book of Proverbs. Thus the fact that these precepts were attributed to King Šuruppak, shows that as early as 2000 B. C. or thereabout, the "wisdom" writers and redactors of Sumer had come upon the idea of ascribing whole "wisdom" collections to a presumably very wise ruler of "long ago" (there are as yet no other texts indicating that Šuruppak was thought to be a ruler of outstanding wisdom, but the very fact that he was the father of Ziusudra, the Sumerian "Noah", would tend to make him a suitable candidate for the position of sage *par excellence*) just as the Biblical authors of a much later day ascribed some of their precept collections to the "wise" King Solomon. Then, too, there is a hortatory passage, repeated several times throughout the Šuruppak precept collection which is reminiscent of the Biblical Book of Proverbs; it reads:

My son, I would instruct you, take my instructions,
Ziusudra, I would say a word to you, give heed to it,
Do not neglect my instructions,
Do not transgress my uttered words,
The words of your father, the precious, do not neglect.

tions ⁽¹⁾, and Song of Songs ⁽²⁾. All of which brings up a question

Finally, the Sumerian composition, like the Book of Proverbs, uses repeatedly the words "My son" to introduce the sections of which it is composed.

Another Sumerian "wisdom" composition which may turn out to be fruitful for Biblical comparison is a text which I have entitled *A Scribe and His Perverse Son* (cf. for the present *JAOS* 69:207 ff.; a tentative translation has now appeared in the *National Probation and Parole Association Journal* vol. 3, pp. 169-173). The greater part of the composition consists of a monologue on the part of the father, which starts with a series of practical instructions to help make a man of his son who is urged not to gad about in the streets and boulevards, to be humble before his "supervisor"; to go to school and learn from the experience of man's early past. This is followed by a bitter rebuke to the wayward son, who, his father claims, has made him sick to death with his perennial fears and inhuman behaviour. He, the father, is deeply disappointed at the son's ingratitude; he never made him work behind plow or ox, nor did he ever ask him to bring firewood, or support him as other fathers make their sons do. And yet his son turned out to be less of a man than the others. The father seems to be especially hurt that his son refuses to follow his professional footsteps and become a scribe. He admonishes him to emulate his companions, friends, and brothers; to follow his own profession, the scribal art, in spite of the fact that it is the most difficult of all professions which the god of arts and crafts thought up and brought into being. It is most useful, the father argues, for the poetic transmission of man's experience. But in any case, he continues, it is decreed by Enlil, the king of all the gods, that a son should follow his father's profession. After a final upbraiding for the son's pursuit of materialistic success rather than humanistic endeavor, the text becomes rather obscure; it seems to consist of brief, pithy sayings, intended perhaps, to guide the son in true wisdom. In any case the essay closes on a happy note, with the father blessing his son, and praying that he find favor in the eyes of his personal god, the moon-god Nanna and his wife, the goddess Ningal.

⁽¹⁾ Cf. for the present *SLTN* pp. 32-34; *ANET* pp. 455-463; and *SAHG* p. 192 ff. There is little doubt that it was the Sumerian poets who originated and developed the "lamentation" genre — there are Sumerian examples dating possibly from as early as the Third Dynasty of Ur (cf. Thureau-Dangin in *NFT* p. 202 ff) and as late as the Parthian period (cf. Reisner, *SBH*, *passim*), and that the Biblical Book of Lamentations, as well as the "burden" laments of the prophets, represent a profoundly moving transformation of the more formal and conventional Mesopotamian prototypes.

⁽²⁾ Cf. e. g. the two love songs addressed to the king Šu-Sin (*FTS* pp. 249-53), and the Dumuzi-Inanna love song given in translation in *Eretz-Israel* vol. 5, p. 67, note 5. An instructive example of the surprises

which may already have occurred to the reader: If the Sumerians were a people of such outstanding literary and cultural importance for the ancient Near Eastern world as a whole that they even left their indelible impress on the literary works of the Hebrew men of letters, why is it that there seems to be little trace of them in the Bible? In Genesis, chapters 10 and 11, for example, we find lists of quite a number of eponyms, lands and cities. But except for the rather obscure word Shinar which scholars usually identify with Sumer, but which actually stands for the Sumerian equivalent of the compound word Sumer-Akkad⁽¹⁾, there seems to be no mention of the Sumerians in the entire Bible, a fact which is hardly reconcilable with their purported preeminence and influence.

Interestingly enough a solution to this rather puzzling enigma was suggested over a quarter of a century ago, by my teacher and colleague, Arno Poebel, in the form of a brief comment in an article published in the *American Journal of Semitic Languages* (vol. 58, pp. 20-26). To be sure, Poebel's suggestion has found no responsive echo among Orientalists and it seems to have been relegated to scholarly oblivion. It is my conviction however, that it will stand the test of time, and will in due course be recognized as a significant contribution to Hebrew-Sumerian interconnections.

Before evaluating Poebel's explanation, however, the reader who is not a cuneiformist, will have to bear in mind a rather curious, but well-founded and generally accepted, Sumerian phonetic law, which is essential to an intelligent approach to the problems involved. This law, the formulation of which marked a milestone in the study of the Sumerian language, may be stated as follows: Sumerian final consonants were amissible, and were not pronounced in speech unless followed by a grammatical particle beginning with, or consisting of, a vowel. Thus, for example, the Sumerian

still awaiting us in the matter of Biblical-Sumerian parallels is provided by a tablet in Moscow's Pushkin Museum which I had occasion to study in a recent visit to the Soviet Union (a tentative edition of the text, including transliteration, translation, and commentary, together with photographs of the tablet prepared by the Pushkin Museum, is to appear in a forthcoming Russian publication). It contains two separate elegies, and thus shows that the funeral dirge, reminiscent to some extent of the dirge of David over Saul and Jonathan in 2 Sam. 1: 19-27, was already current as a literary genre in ancient Sumer.

⁽¹⁾ Cf. *JAOS* 48: 26.

word for field, *ashag*, was actually pronounced *asha* (without the final *g*). But when this same word appeared in the Sumerian complex *ashag-a*, "in the field", where the *-a* is a grammatical element equated with the English "in", it was pronounced *ashag*, not *asha*. Similarly the Sumerian word for "god", *dingir*, was actually pronounced *dingi*, with the final *r* silent. But in the complex *dingir-e*, "by god", where the *-e* stands for the English "by", the word was pronounced *dingir*, not *dingi*.

Now to return to our problem and the quest for the word Sumer, or rather *Shumer*, to use the form found in the cuneiform documents, — Poebel was struck by its resemblance to the name *Shem*, Noah's eldest son, and the distant ancestor of such eponyms as Ashur, Elam, Aram, and above all, Eber, the eponym of the Hebrews.

The equation Shem-Shumer presented however two difficulties: the interchange of the vowels *e* and *u*, and the omission of the final *-er*. Now the first of these presents no difficulty at all, the Akkadian *u* often becomes *e* in Hebrew — a particularly pertinent example is the Akkadian *shumu* "name", and the Hebrew *shem*. As for the second difficulty, the omission of the final *er* of Shumer in its Hebrew counterpart Shem, this can now be explained by applying the Sumerian law of amissibility of final consonants. For the word *Shumer* was pronounced *Shume* or even more probably *Shum*, (the final *e* is a very short, shewa-like vowel), and the Hebrews thus took it over from Sumerian as Shem.

Nor is Shem the only example of a Hebrew name borrowed for a Sumerian word without its final consonant. The name of the city where Abraham was born, is written as Ur in the Bible. But the Sumerian name, as has long been known, is not Ur but *Urim*; "in Ur", for example is *urimo-a*, not *ur-a* or *uri-a*. In this case, too, therefore, the Biblical authors had borrowed the name as actually pronounced in Sumerian, when not followed by a grammatical element beginning with a vowel⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Note, however, that in case of the name Erech (Gen. 10: 10), the Sumerian *unug*, the final consonant has for some unknown reason, been retained in the Hebrew. On the other hand, the retention of the final consonant of the name of Accad (Gen. 10: 10) is quite justified, since the Sumerian word *agade*, ends in a vowel which "protected" the preceding final consonant.

If Poebel's hypothesis turns out to be correct, and Shem is identical with Shumer-Sumer, we must assume that the Hebrew authors of the Bible, or at least some on them, considered the Sumerians to have been the original ancestors of the Hebrew people. Linguistically speaking they could not have been more mistaken since Sumerian is an agglutinative tongue poles apart from the inflected Semitic family of languages of which Hebrew forms a part. But there may well have been considerable Sumerian blood flowing in the veins of Abraham's forefathers who lived for generations in Ur or some other Sumerian cities. As for Sumerian culture and civilization, there is no reason to doubt that these proto-Hebrews had absorbed and assimilated much of the Sumerian way of life. In brief, Sumerian-Hebrew interconnections, echoed in such talmudic and midrashic expressions as "the house of study of Shem and Eber" or "the court of justice of Shem and Eber", may well have been closer than suspected hitherto ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Note, too, that if the Hebrew-Habiru equation should turn out to be justified (cf. now BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, and GREENBERG, *The Habiru*, for the arguments *pro* and *con*), it would point to another possible source of Sumerian-Hebrew interrelationship, since as is now generally agreed, there were Habiru in Sumer at least as early as 2000 B. C.

LES ORIGINES ET LA FORMATION DE LA TERRE DANS LE POÈME BABYLONIEN DE LA CRÉATION

René LABAT — Paris

Les Akkadiens n'ont laissé aucun traité didactique où nous trouverions exposées leurs conceptions sur les origines du monde. Ce que nous connaissons de leur cosmologie, nous le devons en grande partie au récit de l'*Enoûma elish*, poème religieux, en sept chants, consacré à la gloire de Mardouk, le dieu de Babylone ⁽¹⁾. Pour justifier en effet son élévation au faite du panthéon, les auteurs du poème remontent aux tout premiers âges de la Création, afin d'expliquer comment tous les autres dieux furent un jour obligés de remettre entre ses mains, en même temps que l'autorité suprême, les destins du monde et l'initiative de la création.

Au commencement, nous y est-il dit, régnait le chaos, dans lequel les deux principes élémentaires, *Apsoû*, le fleuve cosmique d'eau douce et *Tiamat*, l'abîme salé, mêlaient uniformément leurs eaux. Le ciel et la terre n'existaient pas encore. Tout n'était que silence et immobilité au sein de la masse liquide primordiale. Pour des raisons que nous ignorons, de nouveaux cycles s'amorcèrent alors dans l'univers. Ils donnèrent d'abord naissance à des couples informes, issus, semble-t-il, du dédoublement d'un même principe. Puis apparurent des êtres divins de plus en plus individualisés et chez qui se développa progressivement la faculté de procréer. Ils se dégagèrent de l'emprise du milieu primordial, se mouvant désormais au delà des eaux figées et silencieuses, dont étaient sortis leurs parents ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Sur ce Poème (traduction et commentaires), cf. en dernier lieu A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis* (1951). On y trouvera pp. 3 et 4 les indications essentielles concernant les publications antérieures.

⁽²⁾ Aux premiers couples divins et à l'antagonisme qui opposera les « jeunes » dieux et ces divinités primordiales, A. L. OPPENHEIM a consacré, dans *Or. NS* 16/2, 207 ss., de très intéressantes études. Tout sans doute n'est pas à retenir dans ses explications dont certaines relè-

Le premier de ces dieux personnels fut Anou, dont le nom dérive du sumérien AN « ce qui est en haut ». Anou toutefois conserve encore dans le poème, comme dans toute l'histoire du panthéon akkadien, ce caractère un peu abstrait que présente le dieu du ciel dans la plupart des religions. A son tour, il engendra d'autres divinités, parmi lesquelles le dieu Ea, dieu de l'intelligence, qui de son union charnelle avec la déesse Damkina donna enfin naissance à Mardouk, le plus sage et le mieux doué de tous les dieux.

Ce ne fut pas seulement la notion de personnalité que ces jeunes générations de dieux introduisirent dans l'univers, mais aussi le mouvement et le bruit. Entre ces manifestations nouvelles et les conditions mêmes d'existence du chaos primitif l'opposition était radicale et l'antagonisme inévitable. Deux formes d'univers s'affrontent, l'un figé, l'autre en expansion, dont la coexistence est impossible. C'est le dénouement de ce conflit, transposé sur un plan mythologique, qui fait l'objet de la première partie du poème, lorsqu'il raconte la lutte qui met aux prises le clan monstrueux de Tiamat et le groupe des dieux fils d'Anou.

Les divinités du Chaos prirent l'initiative des hostilités. Apsoû, le premier, conçut le dessein d'anéantir sa turbulente progéniture. De cette pensée naquit dans le monde la fatalité de la mort et du péché, fatalité dont les jeunes dieux allaient eux aussi partager la responsabilité, lorsque pour se défendre ils durent à leur tour faire usage de la violence. Avertis en effet du danger qui les menaçait, ils prirent les devants, et Ea parvint à annihiler et à détruire Apsoû, dont il s'appropriâ le domaine des eaux douces. Restait Tiamat, la plus puissante et la plus dangereuse. Lente à s'émouvoir, elle n'en fut que plus redoutable dans son désir de vengeance et d'extermination. Elle groupa autour d'elle les divinités fidèles à l'ordre ancien, enfanta des monstres terrifiants et elle-même s'apprêta à combattre. Telle était sa puissance qu'aucun des jeunes dieux n'osa l'affronter; les plus braves reflurent, terrifiés. C'est alors qu'ils firent appel à Mardouk. Pour le décider, l'assemblée plénière des dieux l'investit du pouvoir suprême. De cette lutte sans merci il sortit vainqueur. Il tua Tiamat, enchaîna les monstres et les dieux vaincus, et fit prisonnier Kingoû, que Tiamat avait choisi comme époux pour remplacer Apsoû.

vent davantage de préoccupations modernes, voire freudiennes, que de la mentalité des Anciens, mais elles sont toutes ingénieuses, suggestives et stimulantes pour l'esprit.

Désormais le monde anarchique du chaos est vaincu et le nouvel univers des dieux est prêt pour la création.

Mardouk, nous est-il dit alors, coupa en deux le cadavre de Tiamat et

mit en place l'une de ses deux moitiés pour en couvrir ce qui serait
[le ciel ⁽¹⁾].

Il aménagea ensuite l'*Apsoû*, de façon que cette partie inférieure de l'univers fût l'exacte réplique du monde supérieur, dans lequel il édifia l'harmonieuse structure des cieux. Il y répartit les domaines respectifs des dieux, ses pères, Anou, Enlil et Ea. Puis il créa les étoiles et les constellations, détermina l'écliptique, assura la conjonction des astres et ordonna les phases de la lune ⁽²⁾.

Le cosmos ainsi organisé, à la demande des dieux, il décida de créer l'homme:

Je veux créer un réseau de sang et former une ossature,
créer une sorte d'être, dont le nom sera l'Homme...
que sur lui repose le service des dieux et que ceux-ci soient apaisés ⁽³⁾.

La création de l'homme répond en effet à une double nécessité: non seulement il assumera, spirituellement et matériellement, l'entretien des dieux, mais aussi il les délivrera de la fatalité de la mort et du péché qui pesait sur eux. Kingoû, le dieu vaincu et prisonnier, bouc émissaire de la faute des dieux, sera seul mis à mort, et son sang, à la fois divin et irrémédiablement souillé, servira à donner la vie à la créature humaine ⁽⁴⁾.

Mardouk poursuivit l'organisation du monde en répartissant entre tous les dieux les pouvoirs dans le ciel et sur la terre. Il mit le point final à son grand'œuvre en ordonnant que soit construite Babylone.

Telles étaient les phases essentielles de la Création, que nous révélait l'*Enoûma elish*, dans le texte en partie mutilé dont disposaient les plus récents traducteurs du poème.

⁽¹⁾ Tablette IV, 138.

⁽²⁾ Tablette V, 1-22.

⁽³⁾ Tablette VI, 5-8.

⁽⁴⁾ Tablette VI, 32-34. Cette conception de l'Homme formé d'un corps matériel et de sang divin n'est pas particulière à ce Poème. On la retrouve dans d'autres sources babyloniennes, cf. par exemple, St. LANGDON, *Sumerian Epic of Paradise...*, pl. III-IV, 22-27.

Dans ce tableau des origines, on ne pouvait manquer de constater une lacune apparemment surprenante. Aucune allusion n'y était faite à la création de la Terre elle-même ⁽¹⁾ ni de la matière dont elle devait être formée. A vrai dire, cette omission pouvait s'expliquer. L'*Enoûma elish*, nous l'avons dit, n'est pas un traité de cosmologie didactique. C'est une apologie de Mardouk, qui faisait partie de la liturgie du Nouvel-An. Ses auteurs pouvaient fort bien n'avoir voulu que mentionner les mérites essentiels du dieu et les actes les plus éclatants de sa création.

C'est pourquoi Alexander Heidel, le dernier en date des traducteurs et des commentateurs du poème, pouvait, semble-t-il, légitimement écrire: la matière dont la terre fut faite avait existé de toute éternité. Il va de soi que Mardouk sépara cette matière du primordial océan d'eau salée, personnifié par Tiamat, et créa la terre sèche. Dans le premier chapitre de la Genèse, la terre fut créée « au commencement », mais, comme dans l'*Enoûma elish*, elle était recouverte par l'eau dont elle ne fut séparée que le troisième jour, lorsque les eaux « se rassemblèrent en un seul lieu » et que la terre sèche apparut ⁽²⁾.

Cette interprétation était vraisemblable, en l'absence de toute donnée précise sur cette phase de la création. En fait, elle présentait la fragilité des arguments tirés *a silentio*, comme allaient le montrer de nouveaux témoignages.

Une série de fragments inédits du Poème viennent en effet d'être tout récemment découverts et publiés ⁽³⁾, qui complètent notam-

⁽¹⁾ On ne saurait en effet suivre A. Heidel qui traduit les vers 144-145 de la tablette IV: « and a great structure, its counterpart he established, (namely,) Esharra, the great structure Esharra which he made as a canopy » et prétend (p. 43, note 96) que dans ce passage Esharra est une désignation poétique de la Terre, placé comme un dais au dessus de l'Apsoû. Le terme akkadien qu'il traduit par « canopy » est *ša-ma-mu*: il ne peut signifier ici que « les cieux ». Ce sont en effet les cieux que Mardouk édifie alors en leur harmonieuse ordonnance. La moitié du corps de Tiamat, dont il était question auparavant, n'avait pas servi à les créer (contrairement à ce que laisserait entendre la traduction que donne Heidel du vers 138: « Half of her he set in place and formed the sky therewith as a roof »), mais simplement à former autour de l'espace où ils seront créés une enveloppe cosmique.

⁽²⁾ A. HEIDEL, *op. cit.*, p. 116.

⁽³⁾ E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (1953), nos 3, 4, 5, 6, 7, 8; J. J. FINKELSTEIN-O.-R. GURNEY, *The Sultantepe Tablets* (1957), nos 1-12.

ment divers passages de la première tablette et nous restituent presque intégralement le texte de la cinquième, dont nous ne possédions jusqu'alors que quelques vers. Entre autres données nouvelles, ils nous apprennent précisément que, par deux fois au moins, les auteurs du poème y faisaient allusion à la création de la Terre.

La première mention se rapporte à une phase en quelque sorte préliminaire. Elle se place au début de l'œuvre, à la première tablette, et elle est le fait du dieu Anou. Ce passage était précédemment mutilé et le sens nous en échappait. Nous pouvons aujourd'hui le compléter et le comprendre. Il y est dit:

Anou créa et enfanta les quatre vents, ...
il forma la poussière pour la faire emporter par la tempête ⁽¹⁾.

En dépit de leur brièveté, ces deux vers me paraissent importants pour la compréhension de la partie cosmogonique du poème et pour l'histoire de la création.

Jusqu'alors, au delà des eaux primordiales, n'existaient en effet que des êtres divins. La création des quatre vents par Anou est en quelque sorte la première matérialisation de ces espaces virtuels supérieurs où se meuvent les dieux. Elle différencie physiquement le monde d'en haut et le monde d'en bas. Le vent, substance quasi-impondérable, s'oppose à la pesanteur des eaux abyssales. Opposés, ces deux fluides le sont aussi par leur comportement. Ce n'est pas un éther immobile que crée Anou, mais un *air en mouvement*, et dans ces deux termes l'accent doit être mis sur le second: le vent est, avant tout, le *mouvement* rendu perceptible et efficient avec un minimum de matière.

A ces deux notions, s'en ajoute d'ailleurs une troisième: *l'universalité* de ce branle aérien. Le chiffre quatre, qui précise le nombre des vents, dont il nous sera dit plus tard que ce sont le vent du nord, le vent du sud, le vent de l'est et le vent d'ouest ⁽²⁾, implique en effet, non pas la détermination individuelle des quatre directions cardinales, mais la totalité de l'orientation. Par la suite, Mardouk créera à son tour sept nouveaux vents ⁽³⁾. Dans ce jeu numérique il faut vraisemblablement voir deux conceptions successives de la notion d'universalité, le chiffre quatre en étant le symbole le

⁽¹⁾ Tablette I, 105, 106 bis.

⁽²⁾ Tablette IV, 43.

⁽³⁾ Tablette IV, 45-46.

plus ancien, le chiffre sept, un symbole plus récent, plus spéculatif peut-être ⁽¹⁾.

Si j'ai insisté sur cette création des vents par Anou, antérieure à celle de la poussière (*epru*) ⁽²⁾, c'est qu'elles sont, me semble-t-il, liées l'une à l'autre, par une indéniable parenté, je dirais presque par une relation de cause à effet. De même que l'air est la substance du vent, de même la poussière est la substance de la tempête (*meḥou*). La tempête est un vent plus pesant, plus matériel, dans lequel l'accélération du mouvement semble aller de pair avec une densité plus grande du fluide brassé. Pour comprendre cette image, il n'est besoin que d'évoquer les tempêtes de sable, fléau du Proche Orient: l'atmosphère paraît alors subitement devenue plus dense et plus compacte.

C'est d'ailleurs, notons-le bien, en vue de donner tout son poids à la tempête, et non dans l'intention de créer la substance de la Terre future, qu'Anou inventa la poussière. Son seul dessein était de mettre en œuvre des forces susceptibles de perturber Tiamat en ébranlant la masse de ses eaux, et, nous est-il dit,

troublée, Tiamat le fut, à en être jour et nuit anxieusement agitée ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. H. et J. LEWY, HUCA XVII, pp. 7 ss., 25 ss. Dans le Poème cette spéculation est peut-être plus subtile encore. A l'origine, la notion d'universalité paraît y être représentée par l'unité (les eaux primordiales forment un seul tout: *ištēniš*, I., 5), puis par la dualité (les premiers couples divins, notamment Anšar et Kišar: « tout ce qui est en haut et tout ce qui est en bas »). — A noter que, dans ce passage, Anšar et Kišar ne sauraient être traduits par « la totalité du ciel » et « la totalité de la terre », puisque le ciel et la terre n'existent pas encore). — La notion d'universalité est ensuite définie par le chiffre 4 (dans l'espace: haut + bas + gauche + droite; en projection plane: devant + derrière + gauche + droite); elle l'est enfin par le chiffre 7, qui est d'une conception plus abstraite, plus mathématique. Il est également possible que le chiffre 11, qui dénombre les créatures monstrueuses de Tiamat, soit aussi un symbole d'universalité, mais d'une universalité irrationnelle, signe d'un univers à la formation duquel l'intelligence n'a pas de part.

⁽²⁾ La traduction « poussière », pour rendre le mot akkadien *epru*, est peut-être trop particulière; mais je la conserve faute d'un mot plus adéquat: il s'agit en fait de tout ce qui constitue la terre meuble.

⁽³⁾ Tablette I, 108. C'est en y soulevant des vagues, en y suscitant flux et courants que le vent et la tempête troublent la masse liquide de Tiamat: cf. le vers précédent: *ú-sab-ši a-ga-am-ma ú-dal-laḥ Ti-amat*: je comprends *a-ga-am-ma* comme correspondant à *agā-ma* et non à *agamma*, la présence de la particule *-ma* étant syntaxiquement nécessaire entre le premier verbe au prétérit et le second au présent-futur auquel elle confère une valeur finale.

Il n'en reste pas moins que la substance matérielle dont sera formé le sol terrestre existe désormais dans l'univers. Le démiurge la trouvera à sa disposition, flottant dans l'atmosphère et portée par les vents, lorsqu'il décidera de créer la Terre. Elle n'a cependant encore, rappelons-le, ni forme ni destination précises: elle reste impondérable et fluide, comme l'est le sable soulevé par le vent du désert, et qui ne semble se matérialiser que lorsqu'il s'accumule contre un obstacle.

Il ne pouvait en être autrement dans un poème dédié à la gloire de Mardouk. C'est à lui, le Démiurge, que devait revenir le privilège de créer la Terre elle-même, comme il avait déjà créé le Ciel. Nous en avons effectivement la confirmation dans le nouveau fragment qui nous restitue l'essentiel de la cinquième tablette ⁽¹⁾.

Comme la plupart des épisodes du récit, cette phase de la création est traitée sur le mode mythologique. L'imagerie en est quelque peu incohérente. La formation du sol, du relief, des grands fleuves, des eaux courantes, du cycle de la pluie y est décrite de façon assez confuse. Lorsque Mardouk, qui d'une moitié de Tiamat a déjà réalisé la voûte extérieure des cieux, utilise alors sa tête et ses seins pour former les montagnes, et le reste de son corps, comme écorce terrestre, il ne nous est pas précisé comment le Créateur agença les pièces de son puzzle. Mais si nous laissons de côté l'affabulation du récit et son symbolisme, nous en retiendrons que Mardouk créa la Terre en accumulant à la surface et à l'intérieur d'un substrat solide la poussière, précédemment créée dans le ciel par Anou.

Et voici, dans ce passage, les vers qui nous intéressent plus particulièrement:

iš-kun qaq-qad-s[u?] ⁽²⁾ *ina mu[hhi-šu ša-da-a] iš-pu-uk*
naq-bu up-te-et-ta-a a[-gu]-ú it-tas-bi
ip-te-e-ma i-na inē²-šá Pu-r[a-at-ta] I-di-ig-lat ...
iš-pu-uk ina šir-ti-šá š[á-de-]e bi-ru-ti
nam-ba-'a [u]p-ta-li-šá ana ba-ba-li[m] qup-pu

 [...] *er-se-ti uk-tin-na*
 [...] *ep-ra lib-bu-uš ta-à-wa-ti u-šá-as-bi²*

⁽¹⁾ SU 51/98, FINKELSTEIN-GURNEY, *Sultantepe Tablets* I, n° 12 (+ K. 3445 + Rm 396) (= CT XIII, 24-25). Sur ce passage, cf. la communication de Kienner-Wilson au Congrès International des Orientalistes de 1957.

⁽²⁾ Le signe, en partie mutilé, paraît être *su*, plutôt que *sa*; mais il ne fait pas de doute que ce pronom possessif se réfère à Tiamat. Dans ce texte, on relève plusieurs autres exemples de confusion entre formes masculines et féminines.

Il plaça la tête de Tiamat et, sur elle, accumula [la montagne] ⁽¹⁾,
il libéra les eaux profondes et l'eau courante s'épancha,
il ouvrit dans ses yeux l'Euphrate et le Tigre ⁽²⁾ ...

Il accumula sur ses seins les montagnes fécondes,
il y débrida les affleurements liquides pour que fluent les ruisseaux ⁽³⁾.
.....

[...] Il donna à la Terre sa forme définitive
[...] en refoulant la poussière à l'intérieur de Tiamat.

Dans ces deux derniers vers, nous trouvons les deux mots essentiels de cette création: *eršetu*, la Terre elle-même, et *epru*, la matière dont elle est constituée. L'emploi de celui-ci notamment me paraît ici très significatif. Dans le vocabulaire général de la création, il s'oppose à *tištu*. *Epru*, c'est la terre sèche par excellence, et, par-tant, stérile; *tištu*, l'argile, la terre imbibée d'eau, en quelque sorte fécondée par elle. De l'argile naîtront l'homme ⁽⁴⁾, la brique ⁽⁵⁾ et la tablette, c'est à dire la vie, la civilisation et la culture. Mais nous n'en sommes pas encore à ces créations ultimes, il s'agit ici de la mise en place des éléments constitutifs, hétérogènes et encore distincts. Plus tard viendra le mariage fécond de la terre et de l'eau.

C'est d'ailleurs ce même mot *epru*, poussière, que nous retrouvons, à ce même stade de la création, dans une autre tradition babylonienne sur les origines du monde. Elle nous est conservée au début d'une incantation qui était récitée lors de la purification du temple de l'Ezida ⁽⁶⁾. Il y est dit:

⁽¹⁾ La construction *šadā šapāku* est fréquente, et plus fréquente encore l'expression *šipik šadl*. Mais plus commune est certainement l'association de *epru* avec *šapāku*, si bien que l'on peut se demander si, dans la cassure, il ne convient pas de restituer [*ep-ra*] « (il accumula) la poussière (sur la tête de Tiamat) ».

⁽²⁾ Il faut entendre que les yeux, percés, de Tiamat sont les sources où prennent naissance les deux grands fleuves mésopotamiens.

⁽³⁾ Les deux mots *namba'u* et *quppu* se retrouvent dans un contexte à peu près analogue des Annales de Sennachérib, VIII, 33-35 (D. D. LUCKENBILL, OIP, II, p. 114): *i-na re-eš^{ai} Dūr-Ištar ... nam-ba-'a a-mur-ma éné²-šu-nu pi-qa-a-te ú-rab-bi-ma ú-tir a-na qup-pi*. Th. JACOBSEN, OIP XXIV, 34, traduit ainsi le passage: « At the head of the cities of Dūr-Ištar; ... I saw streams and enlarged their narrow sources and turned them into rivers (?) ». Cf. également sa note (*ib.*, p. 34, note 16) sur le sens des deux termes. *Namba'u* paraît être un point d'eau, un affleurement de la nappe souterraine, dont il faut dégager les bords pour que s'en écoule un filet d'eau vive, un oued (*quppu*).

⁽⁴⁾ St. LANGDON, *Paradise...*, pl. III, 25.

⁽⁵⁾ F. H. WEISSBACH, *Babylonische Miscellen*, pl. 12, 26-27.

⁽⁶⁾ CT XIII, 35-38, 17-18.

Mardouk entrelaça un radeau à la surface des eaux;
il créa la poussière et l'accumula sur le radeau.

C'est au dieu de Babylone que revient ici tout le mérite de la création, car non seulement il façonne le substrat terrestre, mais il crée lui-même la poussière. En revanche, Anou retrouve son rang d'initiateur de la création dans une autre évocation des origines, qui illustre la célèbre incantation du ver ⁽¹⁾:

Lorsqu'Anou eut créé le ciel,
que le ciel eut créé la terre,
que la terre eut créé les cours d'eaux,
.....

Plus succinct, et dépouillé de presque tout élément mythique, ce dernier témoignage présente la Création comme une sorte de réaction en chaîne, mécaniquement déclenchée par le branle initial d'Anou. Mais si différents que paraissent être cette simple énumération de phases successives et le récit mythologique de l'*Enoûma elish*, ils se développent suivant le même schéma général. Dans notre Poème en effet, puisqu'Anou a créé lui-même la poussière originelle, c'est bien du ciel que procède la Terre, la Terre qui, à son tour, donne naissance aux cours d'eaux, lorsque Mardouk ouvrit dans les montagnes qu'il venait d'amonceler les sources des ruisseaux et des grands fleuves.

Ainsi, la découverte des nouveaux fragments d'Assur et de Sultantépé nous révèle non seulement que les auteurs de l'*Enoûma elish* n'avaient pas omis dans l'histoire de la Création celle de la Terre et de la matière dont elle était constituée, mais encore que leurs conceptions sur ce point ne différaient guère de celles que nous font connaître les autres cosmologies babyloniennes.

* * *

A lire de plus près ce poème, on peut d'ailleurs se demander si la création de la terre n'y était pas évoquée en une autre occasion, sous une forme toute différente.

Tout au début de la première tablette, il existe en effet un vers qui semble rompre le développement naturel du passage. Il s'agit du vers 6 qui a suscité bien des controverses et que, en désespoir de cause, certains commentateurs ⁽²⁾ ont proposé de supprimer, en le considérant comme une interpolation tardive:

gi-pār-ra la ki-iš-šu-ru šu-ša-a la še-'u

⁽¹⁾ CT XVII, 50, 1-3.

⁽²⁾ A. L. OPPENHEIM, *Or.* NS 16/2, 207.

Si le sens du deuxième distique est clair « (alors que) les cannaies n'étaient pas (encore) visibles », le début du vers est obscur. La difficulté réside dans l'interprétation du mot *gipâru*. Il s'agit certainement d'un emprunt sumérien, dans lequel le premier élément GI, n'a rien à voir avec son homophone GI qui signifie roseau. Toutefois l'emploi en akkadien du mot *gipâru* dans des contextes où paraît s'imposer le sens de « pâturage, prairie », semble indiquer la possibilité, à certaines époques, d'une confusion étymologique. Dans notre passage en tout cas, le sens général du vers et l'emploi du verbe *kašâru* « nouer, entrelacer, enchevêtrer » incitent à traduire *gipâru* par « roseaux brisés, débris de roseaux » ⁽¹⁾.

En acceptant cette signification, le sens du passage serait le suivant:

Lorsque le primordial Apsoû, qui enfantera les dieux
et la génitrice Tiamat, leur mère à tous,
mêlaient en un seul tout leurs eaux,
que les débris de roseaux ne s'aggloméraient pas (encore)
et que les cannaies n'étaient pas (encore) visibles ...

Dans la suite du poème, il ne sera plus question de l'apparition de cette végétation aquatique ni de ces débris de roseaux qui s'amoncellent à la surface des eaux. Mais on peut se demander s'il n'est pas fait ici allusion à la formation de ces contrées marécageuses, aux cannaies exubérantes, que les Akkadiens désignaient sous le nom de « Pays-de-la Mer ». Ces débris de roseaux enchevêtrés font en effet penser aux îles flottantes qui se forment à la surface des lacs et des lagunes, et que les géographes appellent des « corbeilles ». Par pourrissement, ces débris donnent naissance à un véritable humus, de nature presque uniquement végétale.

Il est possible que les Akkadiens, frappés par le contraste que présentent, d'une part, les marécages des lagunes, et, de l'autre, l'étendue aride des sables, aient été tentés de l'expliquer par une sorte de dualité dans la Création. Le sol ferme du continent aurait été l'œuvre harmonieuse et intelligente des dieux supérieurs. Les marais au contraire représenteraient l'ébauche inachevée d'une croûte terrestre mécaniquement issue de la gestation des eaux.

Le « Pays-de-la-Mer », au Sud de la Babylonie, présente bien en effet cet aspect anarchique, et pour ainsi dire avorté, qui caracté-

⁽¹⁾ Ce sens a été proposé, pour notre passage, par les auteurs du *Chicago Assyrian Dictionary*, s. v. *gipâru*.

rise tous les enfantements de Tiamat, créatrice de monstres. Il en a aussi le caractère agressif et redoutable. Tout au long de leur histoire, Babyloniens et Assyriens n'ont guère aimé s'aventurer dans ce maquis d'inextricables cannaies. Les indigènes, fuyant à leur approche, y disparaissaient comme par enchantement, défiant toute poursuite, pour resurgir inopinément en quête de nouvelles rapines ⁽¹⁾. Depuis l'antiquité, les sentiments qu'éprouvaient les habitants du continent à l'égard de ces barbares n'ont guère changé. Habitants des villes et fellahs les redoutent, mais aussi les méprisent comme des créatures inférieures. Leur mode et leurs conditions d'existence restent en effet des plus primitifs, et les voyageurs les appellent « des bêtes sauvages », des « amphibies », des « oiseaux d'eau » ⁽²⁾.

Ainsi se perpétuerait en quelque sorte, dans ce contraste géographique et dans l'antagonisme de ces groupes ethniques, le conflit originel qui opposa Tiamat et les dieux du ciel.

Que le Poème n'ait fait qu'incidemment allusion à la formation des terres marécageuses, œuvre de Tiamat, ne doit pas nous surprendre. L'*Enoûma elish* glorifie les seuls exploits de Mardouk. Il n'évoque les âges antérieurs et le monde de Tiamat que dans la mesure où ce rappel était nécessaire pour expliquer les origines du dieu de Babylone, dénombrer ses adversaires et situer le cadre de ses exploits. Il ne nous est donc pas interdit de relever ce vers isolé et de supposer qu'il avait peut-être sa place dans une conception plus large des origines de la Terre.

⁽¹⁾ Cf., par exemple, Annales de Sennachérib (OIP, II, p. 34), III, 53: *šá mŠú-zu-bi amī Kal-da-a-a a-šib qé-reb a-gam-me ... ki-ma az-za-ri e-diš ip-par-šid-ma ul in-na-mir a-šar-šu* « Quant à Šuzubu, le Chaldéen, qui habite au sein des marais, ... il s'enfuit seul, comme un lynx, et on ne put découvrir le lieu de sa (retraite) ».

⁽²⁾ Sur ces populations des marécages, cf. G. DOSSIN, *Enkidou dans l'Epopée de Gilgameš*, Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classe des Lettres), 5^e Série, Tome XLII (1956), 589 ss., étude à laquelle nous empruntons plusieurs des détails donnés ci-dessus. A la bibliographie énumérée p. 590, n. 1, ajouter S. WESTPHAL-HELLBUSCH, *Sumer*, XII (1956), 66-75; Gavin MAXWELL, *A Reed Shaken by the Wind* (Longmans, 1957).

THE OLD ASSYRIAN SURFACE MEASURE ŠUBTUM

Julius LEWY - Cincinnati

In an article entitled *The First Legal Document from the Later Old Assyrian Period*, I. J. Gelb and E. Sollberger recently published a real estate contract of a type previously unknown⁽¹⁾. Noting its Old Assyrian character and being aware of its affinities to the Middle Assyrian contracts recording sales of real estate which Ebeling published in 1927⁽²⁾, the authors were in a position to offer convincing solutions of almost all the major and minor difficulties presented by several passages of the new document which, as do so many Old Assyrian contracts, consists of an inner tablet (MAH 15962) and an envelope (MAH 16213). But six signs of the essential lines 1 and 25 of the inner tablet and the somewhat damaged parallel lines of the envelope, which Gelb and Sollberger justly describe as the main crux of the whole text, seemed to them so obscure that they refrained from a translation and felt impelled to remark that the elucidation of this crux depends on evidence to be obtained in the future "from the texts of similar type which may come to light unexpectedly in the Assyriological collections scattered throughout the world".

However, a closer examination of their well-established transliteration of l. 1 of MAH 15962 which begins with those six signs reveals that there is hardly any reason for accepting this pessimistic conclusion. For when noting with them that the whole line is most likely to read 1 šu-bat⁽³⁾ LÁ 1/6⁽⁴⁾ GÍN q[đ-qí-r]i, one

⁽¹⁾ *Journal of Near Eastern Studies* XVI (1957), pp. 163 ff.

⁽²⁾ *Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts*; cf. KOSCHAKER, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig 1928, pp. 27 ff.; EBELING, *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* VII 1/2 (Leipzig 1933), pp. 54 ff.

⁽³⁾ Or, more exactly, šu-pát; see below, p. 219, note 4.

⁽⁴⁾ As stated in detail by GELB and SOLLBERGER, *loc. cit.*, p. 168a, the sign after LÁ is probably a variant of the sign with which the Old Assyrian texts from Kültepe write the fraction 1/6. As may be seen from

is reminded of the Old Assyrian letter AO 8690⁽¹⁾ in which the plural of the seemingly obscure term šu-bat figures in connection with the determination or verification of the size of a property located in the city of Aššur⁽²⁾ and offered for sale. The pertinent lines of AO 8690 run as follows: "6[W]e bought you 3the property (3) of Ennānum, 4the [s]on of Aššur-rē'um, 5for 16 minas of silver. 7They (4) shall measure 6three 7[š]ubātum and 8if there is less than 8three (5) 9the silver (to be paid) 10will be reduced; if 12there is more 11than three (6) 12the silver (to be paid) will be more. 13Be careful (and) 14send 13the silver!" (7) In trying to determine the bearing of these lines upon MAH 15962, we note, above all, that AO 10365⁽⁸⁾, a letter which deals with the same transaction as AO 8690⁽⁹⁾, substitutes for bīt En-na-nim the expression bi-ti ša En-na-nim⁽¹⁰⁾. Hence it appears

ICK 114,4, they err, however, in asserting in this connection that the sign LUM does not occur in those tablets.

(1) AO 8690 was published by THUREAU-DANGIN in his "Tablettes Cappadociennes", Paris 1928, No. 11.

(2) See J. LEWY, *Orientalia* 19 (1950), p. 33, note 1.

(3) Literally, "the house".

(4) I. e. the officers charged with the task of surveying (lit., "measuring") or re-surveying real estate to be transferred to a new owner.

(5) Lit., "8[i]n the three, 9[i]f there is (something) deficient".

(6) Lit., "10If 12there is 11in the three (something) 12exceeding".

(7) See ll. 3b ff.: bīt En-na-nim 4[m]ér A-šur-rē'im 5a-na 16 man'dē kaspim 6[n]i-iš-a-ma-kum ša-la-dš 7[š]u-ba-tim i-ma-du-du-m[a] 8[i]-na ša-la-dš 9[š]u-ma ba-ti-iq kaspum 10[i]-ša-he-er šu-ma 11i-na ša-la-dš 12wa-ta-ar kaspum i-ti-r 13i-ši-id kaspam 14šé-bi-lam. (Instead of 7[š]u-ba-tim one may suggest the reading 7[š]u-pá-tim; see below, p. 219, note 4 and cf. the remarks of VON SODEN, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, Roma 1952, § 27 d, as well as BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, Berlin 1908, § 58 i η. The sign ir at the end of l. 10 belongs to the erasure at the end of l. 9 and must be disregarded. As I convinced myself in 1932 by a collation of the text, the scribe erroneously wrote iššahher twice and, noticing his error, erased it at the end of l. 9.)

(8) AO 10365 was published by Contenau in his "Trente tablettes cappadociennes", Paris 1919, No. 6.

(9) See *Orientalia* 19 (1950), p. 33, note 1.

(10) See AO 10365, 4 ff.: a šu-mi bi-ti ša En-na-nim 5ša ta-dš-pu-ra-ni 6um-ma a-ta-ma bi-ti ša-ma-nim 7a-na bi-ti kaspam ma-dam 8e-ri-šu-ni-a-ti-ma... "4As regards the houses of Ennānum 5(concerning) which you wrote '6Buy me the houses!', 8they demanded from us 7much silver 8and ...".

that *bitum* "house" denotes here a comparatively large piece of real estate which comprised more than one building. On the other hand, it is a matter of fact that the term *šubtum* does not figure in any of those numerous Old Assyrian letters which, while mentioning the sale or purchase of real estate designated as "house" or "houses" or as "(vacant) grounds" (*qaqqurû*), do not refer to any "measuring" of the properties concerned. It is therefore manifest that AO 8690 and MAH 15962 employ *šubtum* as a designation of a measure of area. This conclusion, which, in so far as MAH 15962 is concerned, was anticipated by Landsberger⁽¹⁾, is all the more indicated since the latter document uses *šubtum* in the status absolutus; for the status absolutus is the form in which the term *naruqqum* "sac" figures in the Kültepe texts in many instances in which it denotes a measure of capacity⁽²⁾. Additional evidence to the effect that, in the tablets here under discussion, *šubtum* designates a measure of surface comes from the observation, already mentioned, that, in MAH 15962, ll. 1 f., the three signs 1 *šu-bat*⁽³⁾ are followed by *LÁ*, a fractional number and the sign *GÍN* which, in turn, precedes the term *qá-qí-ri pá-ši-*

⁽¹⁾ See GELB and SOLLBERGER, *loc. cit.*, p. 168 b. The reason why the authors hesitated to endorse Landsberger's suggestion seems to have been the fact that he characterized "ŠU.BAT and GÍN, preceded by numbers", as "measures of area of unknown extent", even though at least the surface measure GÍN of c. 3/5 of a square meter has been known for many years (see presently). The possibility of regarding *šu-bat* as an ideogram, which Gelb and Sollberger appear to have contemplated, can safely be ruled out, on the one hand, in view of the above-mentioned occurrence in AO 8690 of the plural [*š*]u-ba-tim and, on the other hand, because an unpublished text, said to resemble MAH 15962, is reported to offer the spelling *šu-ba-at* (cf. GELB and SOLLBERGER, *loc. cit.*, p. 175b). See also below, p. 4, note 4.

⁽²⁾ Cf., for instance, 1 na-ru-ug ba-pi-ru-um (TC III 181, 13); 1 na-ru-ug qé-mu-um té-nu-um (TC 84, 13 f.); 2 na-ru-ug še'umum (TC III 181, 5); 3 na-ru-ug še'amam (CCT 10b + 11a, 5 f.); 2 na-ru-ug še'amam (CCT 38, 5); 10 na-ru-ug še'amam (BIN IV 143, 1 f.); 6 na-ru-ug še'umum (TC III 181, 3); 10 na-ru-ug bu-ug-lum (TC III 181, 20 f.); 10 na-ru-ug ar-sa-tum (CCT 33b, 7 f.); 20 na-ru-ug ú-tá-tum (BIN IV 90, 4 f.); 1 mî-at na-ru-ug ú-tá-tum (VAT 13505, x+14; see Hildegard LEWY, *Journal of the American Oriental Society* 76 [1956], p. 202 with note 6); ú-tá-ta-kà 2 na-ru-ug (TC 87, x+25 f.). (Owing to the external identity of the status absolutus and the status constructus of the term *naruqqum*, the usual *x na-ru-ug še'amam* is sometimes supplanted by *x na-ru-ug še'imim*; see, e.g., TC II 53, 1 f.: 10 na-ru-ug še'imim... ni-iš-am.)

⁽³⁾ Or rather *šu-pát*; see below, p. 219, note 4.

ú-tim "clear grounds"⁽¹⁾. For to say nothing of the well-known fact that *LÁ* (= *mafi* "minus") and a fractional number precede GÍN in dozens of Old Assyrian letters and contracts recording the weight of various amounts of silver, gold etc., GÍN (= *šiglum*) was, as early as 1909, defined by Thureau-Dangin⁽²⁾ as a term denoting not only a weight of approximately 8½ grams but also as the designation of an area equal to about 3/5 of a square meter⁽³⁾. Consequently, there remains no reasonable doubt that the essential first words of MAH 15962 mean "1 *šubtum*⁽⁴⁾ minus 1/6 *šiglum* of 2 vacant grounds".

Since, as was just mentioned, *šiglum*, the term denoting, in the passage under discussion, the smaller of two Old Assyrian surface measures, recurs in the Babylonian sources as the designation of a measure of area, it is imperative to determine which units of the Sumero-Babylonian system of surface measures were used by the

⁽¹⁾ For *qaqqurû paši'atum* "clear grounds" as designation of a "vacant lot" see EBELING, *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* VII 1/2 (1933), p. 54.

⁽²⁾ See *Journal Asiatique*, 2^{me} série, XIII, p. 99 and cf. *Rev. d'Ass.* XXXV (1938), pp. 156 f. For some evidence which suggests for GÍN the Akkadian reading *šiglum* even in those instances in which this term does not denote the well-known weight see THUREAU-DANGIN, *Textes mathématiques babyloniens*, Leiden 1938, p. 243.

⁽³⁾ Or exactly 0.58806 square meters; cf. THUREAU-DANGIN, *loc. cit.*, p. 99; SCHWENZNER, *Mitt. d. Vorderasiat. Ges.* XIX, 3 (1915), p. 10. The statements of DRIVER and MILES, *The Babylonian Laws*, I, Oxford 1952, p. 425, note 1, according to whom 60 GÍN (or 1 SAR) are "53.6533 square yards", are inconceivable and in conflict with their own correct statements, *op. cit.*, II, Oxford 1955, p. 173.

⁽⁴⁾ As already intimated, the Assyrians are likely to have pronounced *šuptum* and not *šubtum*. A first piece of evidence which points in this direction is the fact that, wherever it occurs in the Kültepe texts with a value other than *be*, *bi*, *pè* or *pì*, the sign BE stands for *pát*, as can be seen from unpublished texts such as Ka 272 in which the absolute state *karpāt* (var. *kar-pá-at*) figures as *kà-ar-pát*. Equally significant is the form *Šu-pa-at-En-ll* of the place name *Šubat-Enlil* which, as will be recalled, appears even in a Babylonian source such as UIOM 2134; cf. GOETZE, *Journal of Cuneiform Studies* VII (1953), p. 58 with note 30, who, contrary to von Soden (see above, p. 217, note 7), thinks that the "loss of voice" found in *šu-pa-at* originated with the "status normalis" *šuptum* < *šubtum*. For the sake of convenience, we continue, however, to write *šubtum*.

Assyrians of the second pre-Christian millennium ⁽¹⁾. To begin with the *ikûm* which, as will be recalled, comprised 100 *musarû*, or 6000 *šiglû*, its use in Assyria is well attested by the correspondence of king Šamši-Adad I ⁽²⁾ as well as by the Middle Assyrian real estate contracts ⁽³⁾. As regards the *musarûm*, there seems to be no direct evidence of its general use by the Assyrians. But the occurrence of expressions such as 20 *mu-ša-ri a-na šu-pa-lu* "20 m. into the depth" in passages of the inscriptions of Tukulti-Ninurta I which deal with the removal of vast masses of dirt ⁽⁴⁾ shows that the term *musarû(m)* — or, rather, its variant *mušarû* ⁽⁵⁾ — designated in Assyria a measure of volume as it did in Babylonia; since the volume measure *musarûm* is derived from the surface measure of the same name ⁽⁶⁾, we shall not err in stating on the basis of the data just adduced that the most common Babylonian measures of area were familiar to the Assyrians. In the absence of any indications to the contrary, it may further be assumed that the relations between the *ikûm* and its subdivisions were the same in Babylonia and Assyria.

As was already intimated, the Sumero-Babylonian system of surface measures comprises between *ikûm* and *šiglum* but one subdivision, viz. the *musarûm*, or, to quote its Sumerogram, the SAR.

⁽¹⁾ The *kumanu*, which, besides occurring in the texts from Nuzi and Alalah, figures in the Middle Assyrian contracts, can hardly be supposed to have belonged to the original system of Sumerian and Babylonian area measures. This follows from the fact, observed by WISEMAN, *The Alalah Tablets*, London 1953, p. 76, that a *kumanu* amounted to 1/4 of an *ikû* (or to 3600 square cubits); for the relation 1:4 is not otherwise attested in that system.

⁽²⁾ Cf. BOTTÉRO et FINET, *Archives Royales de Mari*, XV, Paris 1954, p. 179.

⁽³⁾ Cf., inter alia, the documents transliterated and translated by KOSCHAKER, *op. cit.*, pp. 149 f. and pp. 154 f.

⁽⁴⁾ See KAH I 18, 8 (20 *mu-ša-ri a-na šu-pa-lu mēMEŠ na-aq-be lu ak-šud*); as for KAH II 58, 76 ff. (80 *mu-ša-ri zi-iq-pa a-na šu-pa-lu dan-na-su [û]-še-la-a [i-na] ki-šir šadi lu ak-šud*) and Assur 8002, 25 f. (80 SAR *dan-na-su [i-na ki-šir] šadi a-na šu-pa-lu lu ak-šud*), see BAUMGARTNER, *Zeitschr. f. Ass.* 36 (1925), pp. 39 f. (The verb [û]-še-la-a, which caused Baumgartner some difficulty, stands for a circumstantial phrase, its sense being "while causing the masses of dirt to come upward", "while excavating". On *ziqpa* "vertically" see THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 229.)

⁽⁵⁾ See the preceding footnote and note the alternate spelling SAR in Assur 8002, 25.

⁽⁶⁾ Cf. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. XIV.

Therefore, and because the expression 1 *šubat* appears in MAH 15962 in a context which leaves no doubt that *šubtum* was the designation of a surface measure larger than the *šiglum*, there arises the question whether in the parlance of the Assyrians *musarûm*, which most savants regard as a loan-word going back to Sumerian *mu-sara* ⁽¹⁾, had been supplanted by the genuine Akkadian word *šubtum*.

An interesting piece of information bearing on this question comes from the numerous Old Babylonian real estate contracts which record purchases of plots either still vacant or already provided with a house and, accordingly, ready for occupancy ⁽²⁾. As the number of contracts which determine the surface of such a plot as 1 SAR or as 1 SAR plus or minus a few sixtieths of 1 SAR is considerable ⁽³⁾, it would appear that the area occupied by the *šubtum* or "home" ⁽⁴⁾ of an average Babylonian and his family was 1 *musarûm*. In other words, the average *šubtum* was built on a lot of 1 *musarûm* ⁽⁵⁾. The emergence in our Old Assyrian contract of the word *šubtum* as designation of a surface measure larger than the *šiglum* can therefore

⁽¹⁾ For a proposal to see in Sumerian *mu-sara* an Akkadian loan-word see below, p. 223.

⁽²⁾ On the relevant terms (É = *bitum*, É.DÛ.A = *bitu epšu*, É.KI.GAL₆ and É.KI.GÁL = *nidûtum*, É.KI.ŠUB.BA = *nidûtum*) see GOETZE, *American Journal of Semitic Languages* 52 (1936), pp. 143 ff. and, more recently, MATOUŠ, *Symbolae Hrozný*, V, Praha 1950, pp. 20 f.

⁽³⁾ For transactions concerning 1 SAR É see, e.g., KOHLER-(KOSCHAKER-)UNGNAD, *Hammurabi's Gesetz*, Nos. 366 and 1763; for purchases of 1 SAR É.DÛ.A see, e.g., *ibidem*, Nos. 266, 271, 281, 354, 357, 358, 359, 937; for purchases of 1 SAR É.KI.GAL₆ see, e.g., *ibidem*, Nos. 252, 296, 1556, 1564; for purchases of 1 SAR É.KI.GÁL see, e.g., *ibidem*, Nos. 269, 291, 1136; for purchases of 1 SAR É.KI.ŠUB.BA see, e.g., *ibidem*, Nos. 276, 319, 323, 1568. Of special interest are the documents Nos. 357-359 because they show that three adjoining properties (É.DÛ.A), previously owned by three brothers and successively acquired by one Ibbi-Ilaprat mâr Warad-Sîn, measured 1 SAR each.

⁽⁴⁾ For *šubtum* as designation of the average Babylonian's abode, see especially CH XII r, 86.

⁽⁵⁾ Hence it is quite natural that in § 228 of Hammu-rapi's Code the law-giver uses 1 SAR as the basis of a builder's fee. It is also significant that, when ordering his governor at Larsa to see to it that certain fief-holders would actually receive the fields granted them, the king concludes his relevant message (AO 8323) as follows: *ina eqlim šuâti 1 SAR eqlum lá illappat*; see THUREAU-DANGIN, *Rev. d'Ass.* XXI (1924), p. 9, No. 6 and cf. the remarks of KOSCHAKER, *Zeitschr. f. Assyr.* 47 (1942), p. 148.

be explained by the assumption that the Assyrians had come to regard *šubtum* as a synonym of *musarûm* and to use it as such in their metrological system. Accordingly, we may conclude that the transaction recorded in MAH 15962 concerns the purchase of a tract of land just sufficient for the construction of a home of the usual dimensions ⁽¹⁾.

The contract under discussion is, in fact, not the only source which points to the synonymy of the terms *šubtum* and *musarûm*. This becomes clear when it is recalled, on the one hand, that, when denoting a part of the human body, the Sumerogram TUŠ corresponded to Akkadian *šubtum* and, on the other hand, that, according to the vocabulary K. 26 ⁽²⁾, TUŠ.GIG was the Sumerogram of the Akkadian expression *musarû maruṣ* "the *musarû* is sick". Since, as was pointed out by Holma ⁽³⁾, *šubtum* as designation of a part of the human body means "seat", "fundament", and since the medical texts leave no doubt that *musarûm* designates the same part of the body ⁽⁴⁾, we realize that the synonymy of *šubtum* and *musarûm* was not limited to those instances in which the two terms denoted a measure of area.

As can be seen from its occasional occurrence in connection with the verbs *šuršudum* and *nasâhum* ⁽⁵⁾, *šubtum* was also used in

⁽¹⁾ This conclusion is all the more in order since the real estate contract UCBC 767, published by LUTZ, *Legal and Economic Documents from Ashjāly*, Berkeley 1931, pp. 22 f. and 86 f., enables us to trace the habit of building houses on plots of 1 *musarûm* beyond the borders of Babylonia. This being so, it may also be assumed that the passage of the inscription Z 21 and duplicates (published by WEIDNER, *Zeitschr. f. Assyriol.* 43 [1936], p. 115 and pl. VII) in which king Iluṣumma of Assyria records his distribution of houses (*bitātum*) to "my city", i.e. to inhabitants of his capital city, Aššur, relates to lots or dwellings of the usual size of 1 *musarûm* or, as we may now say, 1 *šubtum*, each of which was allotted to one family.

⁽²⁾ II R 27, No. 2 = CT XIX 48 f.

⁽³⁾ *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen*, Leipzig 1911, pp. 68 ff. and 172. See also LABAT, *Rev. d'Ass.* XL (1945-1946), p. 121.

⁽⁴⁾ Cf. the data gathered by LANGDON, *Rev. d'Ass.* XXVIII (1931), p. 14 and see further LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I, Paris 1951, p. xxx and p. 132, note 232.

⁽⁵⁾ Cf., on the one hand, CH II 58 f. (*mu-šar-ši-id šu-ba-at* ^{al}KiŠKI) and, on the other, Esarhaddon, Thompson Prism II, 68 ff. (^{al}Ši-du-un-nu ^{al}tuk-la-a-ti-šu ša qī-rib tam-tim na-du-ú ^{al}a-bu-biṣ as-pu-un dūr-šu u šu-bat-su as-suḫ-ma ^{al}qī-rib tam-tim ad-di-ma a-šar maškani-šu ū-hal-liq).

the sense of "foundation", as was *išdum*, the most common term for "fundament", "seat". In view of the synonymy of *šubtum* and *musarûm* in the afore-mentioned instances, it is, therefore, reasonable to suppose that *musarûm* meant likewise "foundation". This observation makes it possible to contemplate an identification of the name of the area measure *musarûm* with the loan-word *musarû*, the well-known synonym of Akkadian *šifir šumi* ⁽¹⁾. For if it is true that the word *musarûm* was used in the sense of "foundation", it lends itself to a comparison with *temennu* which, as was shown in detail by Baumgartner ⁽²⁾, denotes the document deposited in the foundation of a building as well as the foundation itself.

But this possibility of linking *mu-sara*, the Sumerian equivalent of *šifir šumi*, with the surface measure *musarû* can not prevent us from taking into consideration an entirely different etymology suggested by the occurrence in South Arabic building inscriptions of the word *mauṭâr* "foundation" ⁽³⁾. Since *waṭaba*, the South Arabic equivalent of Aramaic ܐܬܒܐ "to sit", appears in Old Akkadian as *wasâbum* and *wašâbum* ⁽⁴⁾, that South Arabic word *mauṭâr* "foundation" may be deemed to have existed in Akkadian as both **mu-sârum* and **mušârum*. A hypothesis to the effect that an Akkadian term *musârum* passed as *musar* into Sumerian and, after being Sumerianized, back into Akkadian is therefore as much admissible as is the theory — a priori equally possible — that *musara* was a genuine

⁽¹⁾ The suggestions of MEISSNER, *Assyriologische Studien*, VI, Leipzig 1913, p. 56, note 2, who linked "*musarû, mušarû*" with *mu-sar* as EME.SAL variant of *giš-sar*, meet with difficulties. For to say nothing of the reading of GIŠ.SAR proposed by POEBEL, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* LI (1934/35), p. 172, note 45, it is a fact, kindly called to my attention by Dr. William W. Hallo, that Akkadian borrowings of EME.SAL words which differ from their EME.KU equivalents are virtually unknown. (For the special case of *šabsûtum* [^{al}ŠAB.ZU] "midwife" see VON SODEN, *Archiv für Orientforschung* XVIII [1957-1958], pp. 119 ff.)

⁽²⁾ *Zeitschr. f. Assyriol.* 36 (1925), pp. 245 ff.

⁽³⁾ See, for instance, *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, IV 2, No. 540, ll. 21 and 27; for the causative *hautara* see *ibidem*, No. 541, l. 71 and cf. HÖFNER, *Altsüdarabische Grammatik*, Leipzig 1943, p. 64.

⁽⁴⁾ For references see THUREAU-DANGIN, *Rev. d'Ass.* XXIII (1926), p. 28. On the supposition that *šumma* "if" belongs to Arabic *šumma* and Hebrew *šâm*, the occurrence of the spellings *šu-ma* and *su-ma* (GELB, *ibidem*, L [1956], p. 3, note 2) provides us with another instance of the double representation in Old Akkadian of Proto-Semitic *š*.

Sumerian term which passed in two stages and in two different forms into Akkadian. To be sure, the latter assumption would likewise account for the interesting fact that the lexicographic sources which deal with *musar* in the sense of "bed of vegetables" ⁽¹⁾ offer as genitive of the Akkadianized term sometimes *musarê* and at other times *mušarê* ⁽²⁾, just as the afore-quoted inscriptions of Tukulti-Ninurta I call the volume measure *mušarû* and not *musarû* ⁽³⁾. But it proves less satisfactory when it is recalled that Aramaic dialects such as Mandaic and Syriac express the notion "area" by *mêšârâ* and *mêšâr-tâ* ⁽⁴⁾, and that *mêšâr-tâ* occurs also in the sense of "bed of vegetables" ⁽⁵⁾. For whereas the definition of these Aramaic terms as loan-words going back to Assyrian *mušarûm* is difficult because they show no trace of the long vowel in which the Assyrian word terminated after the loss of the mimation ⁽⁶⁾, their identification with a postulated Akkadian equivalent **mušârûm* of South Arabic *mauṭâr* does not meet with this obstacle.

Although, as we have seen, the Old Assyrian sources dealing with purchases of real estate substitute the term *šubtum* for the Babylonian surface measure *musarûm*, there occurs a word *musarûm* in several Old Assyrian letters. To judge by the letter BIN VI 64, which amounts to a kind of inventory, at least certain *musarû* were of Akkadian make ⁽⁷⁾, as were the so-called *šubâtû ša Akki-*

⁽¹⁾ We propose to explain this meaning of the term by the assumption that, as a rule, a bed was supposed to measure 1 *musarû* of ground. For another proposal which, however, calls for substantiation, see LANDSBERGER, *Materialien zum Sumerischen Lexicon*, I, Roma 1937, p. 185.

⁽²⁾ Compare, for instance, *ana ittišu* (ed. LANDSBERGER, MSL I) 4, II 26 (*i-na maš-ka-kât mu-sa-ri-e*) with *ḪAR-ra* = *hubullu* 5 (ed. MEISSNER, AOTU I) III 68 (*maškakât mu-ša-ri-e*).

⁽³⁾ See above, p. 220 with note 4. As for the — unexplained — form *mu-sar* of the surface measure, see THUREAU-DANGIN, *Rev. d'Ass.* XV (1918), p. 59, note 5; XVIII (1921), p. 138, note 9.

⁽⁴⁾ See NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875, p. 160 with note 1; BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*², Halle 1928, p. 408a.

⁽⁵⁾ See SCHULTHESS, *Zeitschr. f. Assyriol.* 19 (1905/6), pp. 128 f.

⁽⁶⁾ This difficulty was duly noted by SCHULTHESS, *loc. cit.*, p. 128, note 1 in fine, even though he obviously was not familiar with the expression *mu-ša-ri-e ku-uz-bi* "luxuriant beds" known from the inscriptions of Sennacherib and his grandson.

⁽⁷⁾ See I. 25 (*2 mu-sà-ra-an ša A-ki-dî-en*) and I. 28 (*1 mu-sà-[r]u-um ša A-ki-dî-im*). The damaged line 35 of the same letter which seems likewise to have mentioned *1 m[u-sà-ru-um]* may have terminated

dîê ⁽¹⁾. Of greater significance is a passage in CCT II 36^a ⁽²⁾ in which a youth's *šawirû* ⁽³⁾ and *musarûm*, the weight of which is said to have amounted to 42½ shekels ⁽⁴⁾, figure in connection with the boy's "ring" (*anuqum*) ⁽⁵⁾. This evidence permits us to define the *musarû* of the Assyrians who speak to us through the Kültepe texts as pieces of jewelry and to assume that they were inscribed amulets or the like, their designation possibly being an Akkadianized form of *mu-sar(a)*, the afore-mentioned Sumerian equivalent of Akkadian *šifir šumi*.

It remains to stress the fact that, according to the evidence at present available, the sources which use *šubtum* as a designation of the Babylonian area measure *musarûm* belong in the Old Assyrian epoch. For Gelb and Soliberger were certainly right in inferring that MAH 15962 comes from about the same epoch as the bulk of the Kültepe texts so far published which, as I have shown elsewhere, is to be dated to the reigns of Irišum I (ca. 1941–1902 B.C.) and his three immediate successors, Ikūnum, Šarrum-kēn and Puzur-Aššur II ⁽⁶⁾.

in a statement concerning its weight as does the cognate passage of the letter CCT II 36^a to be cited presently; for the remnants at its end are perhaps to be restored to [M]A.NA.

⁽¹⁾ As for this sort of cloths, see my remarks in "Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn", Berlin 1930, p. 2 with note 1.

⁽²⁾ See II. 17 ff. (*lu ša-wi-ru lu mu-sà-ru-um* ¹⁸*ša šu-ḫa-ri-im* ¹⁹*šugultašu 2/3 manā'em 2 1/2 šiglû* ²⁰*a-ḫa-ma 1 a-nu-qû-šu*) and cf. *ibidem*, II. 28 ff. (*ša-wi-ri-šu ù mu-sà-ra-am* ²⁹*a šē-er 1/3 manā'em kaspim* ³⁰*ša a-dî-nu-šu-ni a-na Dan-[A-šur]* ³¹*dî-ni-ma*).

⁽³⁾ *Šawirum* is the Old Assyrian form of the well-known Old Babylonian term *šewirum* "bracelet"; "wrist-fetter" for which UNGNAD, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie*, Leipzig 1914, p. 383 may be consulted. As for the shift of *ša* to *še* which accounts for the dialectal difference between *šawirum* and the younger form *šewirum* (> *šemiru*), see most recently *Hebrew Union College Annual* XXV (1954), p. 192, note 100; XXVII (1956), p. 25, note 106.

⁽⁴⁾ It goes almost without saying that this statement concerning the weight of a *musarûm* is compatible with the fact, mentioned in TC III 113, 22 f., that a *musarûm* was kept in a *tamalagum*. (On this term for "box", "coffer" see *Orientalia* 19 [1950], pp. 2 ff.)

⁽⁵⁾ Cognate passages are found, inter alia, in TC 30 (see II. 10^b ff.: *1 manā'um kaspum* ¹¹*ša-wi-ru ša šu-ḫa-ar-tim* ¹²*18 šiglû ḫurāšum a-nu-qû-ša*) and in CCT III 24 (see II. 4 ff.: *ša-wi-ru-ù ù a-nu-qû-ù* ⁵*ša i-ba-ši-ù-ni ša-ši-ri* ⁶*a-na a-kà-li-ki li-ib-št-ù*).

⁽⁶⁾ As will be recalled, the Turkish excavations at Kültepe uncovered two copies of an inscription of Irišum I. A reference to him in which he

To be sure, they ultimately concluded that the tablet discussed by them gives the impression of being "by no more than a few generations" younger than those "standard Old Assyrian documents". However, when noticing the virtual identity of the name *Ga-al-za* known from l. x+19 of the Kültepe text AO 8737 ⁽¹⁾ with the name *Ga-al-zi* which figures in l. 4 of MAH 15962 as the name of the grandfather of one of the contracting parties, one is tempted to shorten the interval posited by Gelb and Sollberger to "one generation". In fact, he who sees with them ⁽²⁾ in the personal name *Za-bu-UR*. SAG (MAH 15962, l. 42) a name to be compared with the names *Za-bi-um-a-bi* and *Za-bi-um-ilî* (var. *Za-bu-um-ilî*), i. e. a name beginning with the name of Hammu-rapi's great-grandfather, is virtually compelled to do so. For there is little doubt that a man named "(King) Zabûm is a Hero" was born during Zabûm's reign.

is called "my father" [i. e. the writer's father] occurs in l. 17 of the letter KTS 30 which was sent to Kaniš by Ikûnum. The latter, in turn, figures as "my father" in the unpublished letter L 29-573 which Šar-rum-kên dispatched to Kaniš. (Cf. *Journal of the American Oriental Society* 78 [1958], pp. 99 ff.) As for Puzur-Aššur II, he appears so far in one document only in which he is described not as the ruling monarch but as his son; cf. *Hebrew Union College Annual* XXVII (1956), pp. 31 ff.

⁽¹⁾ AO 8737 was published by Thureau-Dangin in his afore-mentioned "Tablettes cappadociennes", No. 53.

⁽²⁾ *Loc. cit.*, p. 171.

A PROPOS DES «LISTES» DANS LES TEXTES ÉGYPTIENS FUNÉRAIRES ET MAGIQUES

Adhémar MASSART — Rome

Il n'est personne quelque peu frotté de littérature religieuse égyptienne qui ne connaisse l'une ou l'autre «liste», énumération plus ou moins longue de parties du corps humain identifiées ou associées à une divinité ou à un objet, souvent, divinisé. Le but du compilateur ancien était de proclamer magiquement l'entière divinisation du défunt, ou d'empêcher l'esprit malin, cause de la maladie, de s'attaquer à quelque partie que ce soit du corps humain ou, s'il y était déjà installé, de l'en déloger. Il n'est pas impossible non plus que, dans les textes magiques proprement dits, le magicien ait voulu, par ces énumérations, parfois très longues, de divinités et de membres du corps, faire montre de ses connaissances et ainsi éblouir ses clients.

En recueillant et en comparant ces listes, une vingtaine ⁽¹⁾, mon dessein était double. Le premier, bien modeste et d'ordre essentiellement pratique: avoir sous les yeux, en regard des parties du corps humain, toutes les divinités auxquelles, dans les listes, elles sont associées; pareil tableau pourra, si de nouvelles listes viennent au jour, être utile, je crois, soit pour les comparer, soit, s'il y avait des lacunes, pour combler celles-ci, sans devoir chaque fois retourner aux originaux, que l'on n'a pas toujours sous la main. Le second but: essayer de retrouver les principes auxquels les compilateurs égyptiens

⁽¹⁾ Une nomenclature exhaustive devrait tenir compte de tous les passages, dans les textes religieux, funéraires, magiques et médicaux, où une, deux ou trois parties seulement du corps humain sont identifiées ou associées à une divinité; ces passages sont sans nombre; à les compiler, tout un volume ne suffirait pas. A dessein, je m'en suis donc tenu à ce que l'on appelle généralement «listes». D'autre part des listes telles que celle que l'on a au chapitre 99 du livre des morts (= Textes religieux 27 dans *Rec. Trav.* 1908, p. 65ss.) où les parties d'une barque sont identifiées aux parties du corps d'une divinité sortent du cadre de cette étude.

ont obéi en accouplant telle partie du corps à telle divinité, de préférence à telle autre. Les résultats, de ce point de vue, sont assez décevants. Je ne doute point qu'en épluchant soigneusement toute la littérature religieuse égyptienne, un savant, doué d'une imagination assez vive, ne puisse, presque toujours, retrouver une et souvent plusieurs raisons qui expliqueraient l'association de tel dieu avec tel membre du corps. Raisons, sans doute, souvent insoupçonnées des Égyptiens eux-mêmes: à telle enseigne que, dans des listes qui certainement dépendent l'une de l'autre — celles du chapitre 42 du livre des morts, par exemple, dans ses différentes versions ⁽¹⁾ — les parties du corps sont présentées dans un ordre parfois différent sans que l'ordre des divinités qui leur sont associées ait été modifié en conséquence. Aussi vaut-il mieux, me semble-t-il, ne dégager que les grands principes qui commandent, clairement et indépendamment d'un caprice ou d'une erreur de scribe, l'accouplement de tel dieu avec telle partie du corps. Quitte à n'être point complet.

I. Sources et sigles

- A = K. SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, Leipzig 1908-1922, §§ 1303-1315 (= Spruch 539).
 Aa = K. SETHE, *op. cit.*, §§ 148-149 (= Spruch 215).
 B = S. BIRCH, *Egyptian Texts of the Earliest Period from the Coffin of Amamu in the British Museum*, London 1886, Pl. XXIV, lignes 1-18 ou DE BUCK, *Coffintexts*, VI 391-392.
 C = A. ERMAN, *Zaubersprüche für Mutter und Kind* (= Abh. König. Preuss. Ak. Berlin 1901), p. 45ss = verso 4,8-5,6.
 Ca = A. ERMAN, *op. cit.*, p. 16ss = recto 3,6-5,5.
 D = Livre des Morts, chap. 42 dans: E. NAVILLE, *Das aegyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, vol. II, Berlin 1886, p. 114-116.
 Pour les papyrus de Nu et d'Ani, cf. une des éditions de Budge.
 Nefer-renpet = L. SPELEERS, *Le Papyrus de Nefer-renpet*, Bruxelles 1917, pl. 26.

⁽¹⁾ Voir l'appendice p. 244 ss.

- Ankhōphi = G. MASPERO, *Sarcophages des époques persanes et ptolémaïques* (CGC) 1908, p. 6.
 Turin = B. de RACHEWILTZ, *Il libro dei morti degli antichi Egiziani*, Milano 1958, p. 36 (assez bonne photographie; la traduction laisse beaucoup à désirer).
 Petosiris = G. LEFEBVRE, *Le Tombeau de Petosiris*, II^e Partie, *Les textes*, Le Caire 1923, p. 101.
 Da = Livre des Morts, ch. 151 dans Naville et Budge, *opera citata*.
 E = E. NAVILLE, *La Litanie du soleil, inscriptions recueillies etc.*, Leipzig 1875, pl. XIV 34ss, XX 39ss-XXI, XXX 31ss.
 F = A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, Leiden 1954, p. 26s (= recto XXI-XXII) et p. 90.
 G = *Papyrus de Turin*, facsimilés par F. Rossi et publiés par W. Pleyte, Leiden 1869-1876 vol. I, p. 125, 5-11.
 H = Papyrus de Leiden I 348 recto IV 10-VI 1 dans C. LEEMANS, *Monumens égyptiens etc.*, Tome II, pl. CLI et CLII.
 I = Id. recto I 8-II 5, ib.
 J = Papyrus Chester Beatty VIII recto 7-9 dans A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Third Series, *Chester Beatty Gift*, London 1935. Vol. I. *Text*, p. 69-70, vol. II. *Plates*, pl. 41-42.
 K = Papyrus Chester Beatty verso 2,5ss, dans A. H. GARDINER, *op. cit.*, vol. I, p. 63-64; vol. II, pl. 36-37.
 L = Papyrus magique du Vatican, II-IV dans *Orientalia*, Nova series, III (1934), p. 66ss.
 M = *The Geneva Egyptian Papyrus MAH 15274* dans *Mitt. Deutsch. Arch. Inst. Kairo*, 15 (1957), p. 174s. et pl. XXV.
 N = W. GOLÉNISCHEFF, *Die Metternichstele in der Originalgrösse*, etc., Leipzig 1877, ll. 15-32.
 Na = E. JELINKOVÁ-REYMOND, *Les Inscriptions de la statue de Djed-her-le-Sauveur* ⁽¹⁾, Le Caire 1956, pp. 77-80.
 O = *Revue de l'Égypte ancienne* I (1927), p. 133 et A. KLASSENS, *A Magical Statue Base etc.*, Leiden 1952, pp. 41, 60 et 103ss.

⁽¹⁾ Réplique de N à de légères variantes près.

II. Parties du corps humain et divinités qui leur sont associées

- 1 *is* viscères (cérébro-spinaux) Resheph (K), (?) (M).
 2 *it* dos, épine dorsale Mont (G), Rē' (K), Sakhmet (M).
 3 *iwf* tissus mous, intestins Les maîtres de Kher-'aḥa ⁽¹⁾ (D, sauf Ani,) les quatre fils d'Horus ⁽²⁾ (K, L).
 4 *ib* cœur Mont (C), Horus-*swnn* ⁽³⁾ (E), Ptaḥ (N), Khentekhtai ⁽⁴⁾ (Na).
 5 *ibḥw* dents Les âmes (A), Sopd (Aa), Serket (D), Khepri (D: 4 mss.), Wepwawet (G), des couteaux ⁽⁵⁾ (H).
 6 *imy-ḥt* intestins cf. *m-ḥtw*
 7 *in'* menton Kherty ⁽⁶⁾, chef de Létopolis (A)
 8 *inḥy* sourcils Le seigneur de l'Orient ⁽⁷⁾ (C), Ennéade ou Anubis (Da).
 9 *insty* jambes Isis et Nephthys ⁽⁸⁾ (C).
 10 *inswy* testicules « Les deux cachés » *imnwy* ⁽⁹⁾ (E), fruits (ou semences) de la plante *mtt* ⁽¹⁰⁾ (H).

⁽¹⁾ Les « maîtres de Kher-'aḥa » sont les neuf dieux qui forment l'Ennéade présidée par Atoum; Kher-'aḥa — Babylone, près de l'ancien Caire — signifie littéralement « champ ou scène de bataille », allusion au combat que s'y livrèrent Horus et Seth; cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952 p. 78 et A. H. GARDINER, *Onomastica* 2 vol., Oxford 1947, II p. 131ss.

⁽²⁾ Les quatre fils d'Horus sont cités par leur nom sc. Imseti, Ḥapy, Douamoutef et Kebehsnēwef; d'autre part *iwf* vient en groupe avec les parties internes du corps (entrailles, rate, etc.) qu'on enfermait dans les vases canopes avant la momification du cadavre; K joint à ces organes le cœur *ḥsty* que, cependant, l'on ne retirait pas du cadavre avec les viscères.

⁽³⁾ J'ignore le sens de cette épithète d'Horus.

⁽⁴⁾ Djed-ḥer-le-sauveur était attaché au culte de ce dieu; cela explique pourquoi Na lui associe le cœur plutôt qu'à Ptaḥ comme le fait N. Pour Khentekhtai, dieu d'Athribis dans le Delta, voir BIFAO 23, 169 et BONNET, *op. cit.* p. 131ss.

⁽⁵⁾ Écrit *sssw*; cf. JEA 24, 50.

⁽⁶⁾ Dieu à tête de bélier; cf. BONNET, *op. cit.* p. 135.

⁽⁷⁾ Une des épithètes le plus fréquentes de Sopd; cf. NAVILLE, *The Shrine of Saft-el-Henneh and the Land of Goshen*, London 1887.

⁽⁸⁾ Le texte porte: « (une de) tes jambes est Isis, l'autre est Nephthys ».

⁽⁹⁾ L'œuf d'où est sorti le premier dieu, est qualifié de « caché », dit Bonnet, *op. cit.* p. 62 s.v. *Ei*. Le contexte expliquerait de lui-même et l'emploi du duel et la justesse de la comparaison. Malheureusement, je ne suis pas parvenu à découvrir le texte auquel il est fait allusion.

⁽¹⁰⁾ Dans JEA 19, p. 133ss., Dawson, avec beaucoup de prudence, identifiait la plante *mtt* à la mandragore, plante réputée pour ses vertus

11 *irty* yeux

La grande qui est à la tête des âmes d'Héliopolis ⁽¹⁾ (A), les deux enfants d'Atoum ⁽²⁾ (Aa, B), le maître des hommes ⁽³⁾ (C), Hathor (D), les deux femmes-sœurs *rhṯy-snty* ⁽⁴⁾ (E), ? (I), Horus-Mekhentierty ⁽⁵⁾ (K), Harōeris (L), le maître de l'œil Akhet ⁽⁶⁾ (N) Akhe(t) ⁽⁷⁾ qui fait briller les deux terres.

irt wnmṯ œil droit

La barque-*mskṯt* (Da), Nekhbet (G), Atoum qui disperse les ténèbres (H).

- *ibṯt* œil gauche

La barque-*m'ndt* (Da), Edjō (G), Œil d'Horus qui chasse *nytyw* (?) (H).

12 *'wt* ⁽⁸⁾ membres

Osiris (H).

13 *'wy* bras

Ḥapy et Douamoutef (Aa), Ḥapy et Imsety (B), Banebdeket ⁽⁹⁾ (D), *Shny* ⁽¹⁰⁾ (E), les âmes (H).

14 *'nt* ongle(s) des orteils

Anukis (K).

15 *'n'nt* menton

Croupion d'un oiseau (Ca), Sakhmet (G), croupion de l'oiseau-*bḥwt* qui garde les portes d'un temple (I), Min (L).

aphrodisiaques et dont les baies pourraient être comparées aux *inswy* de l'homme. Lefebvre, dans *Ägyptische Studien herausgeg. von O. Firchow*, Berlin 1955, p. 208-209, rejette cette suggestion intéressante de Dawson pour reprendre en partie l'interprétation de Loret: *mtt*, sans qualification, serait « le céleri des jardins ».

⁽¹⁾ Si avec KEES, *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, p. 156s., l'on voit dans les âmes d'Héliopolis les divinités de cette ville, la « grande âme » qui est à leur tête serait, je suppose, Atoum.

⁽²⁾ A savoir Shu et Tefēnet.

⁽³⁾ Épithète qui pourrait désigner Atoum, mais elle ne lui est pas absolument réservée; cf. Wb. V 305, 15.

⁽⁴⁾ Isis et Nephthys, probablement.

⁽⁵⁾ Sur cette forme d'Horus, dieu-faucon, adorée à Létopolis, cf. évidemment H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, München 1942.

⁽⁶⁾ I. e. du soleil (?).

⁽⁷⁾ Ou faut-il lire 'Iakhou, le soleil à son zénith?

⁽⁸⁾ Intercalé entre *ibḥw* « dents » et *'wy* « les bras ».

⁽⁹⁾ Le bélier de Mendès.

⁽¹⁰⁾ Je ne sais pas qui c'est.

- 16 *'nhwy* oreilles Les deux enfants d'Atoum ⁽¹⁾ (Aa), Isis et Nephthys (B), Wepwawet (D: Ik), le maître de l'univers (N, Na);
- 17 *'s's* gorge Meret de Haute Égypte ⁽²⁾ (D: Ani, K et L).
- 18 *w'rt* jambe Anubis (B).
- 19 *wpt* vertex [?] et Noun (A), Wepwawet (B), Rē' (C, E), Anubis (Da), Thoth (L), Khepri (O).
- 20 *wf* poumon Min (C), les maîtres de Kher-'aha ⁽³⁾ (D: 2 mss.), Hetet ⁽⁴⁾ (E), les quatre fils d'Horus ⁽⁵⁾ (K, L), Anukis (M).
- 21 *wdd* vésicule biliaire Nefertem (C).
- 22 *b'ph* phallus Djeseret (qui est) dans Kher-'aha (E), le Seigneur d'Hérakléopolis ⁽⁶⁾ (O).
- 23 *b'psw* moelle épinière *Mk'it* ⁽⁷⁾ (E).
- 24 *p(i)d* genou Wepwawet (F), Tayet ⁽⁸⁾ (G), Sia (K).
- 25 *phwy* arrière-train Heket (A), Geb (G), Isis (J), Hathor (K), <?> ⁽⁹⁾ (M), la maîtresse de Chemmis, femme d'Horus ⁽¹⁰⁾ (O).
- 26 *psd*, *psd* épine dorsale *Dwn-n-?* ⁽¹¹⁾ (B), Anubis (B), Sakhmet (D: Turin), Seth (D), Geb (D: Ankhōphi, H, O), *Wrd-ib* ⁽¹²⁾ (E).

⁽¹⁾ Voir pag. 231, note 2.

⁽²⁾ Personnification de la musique et du chant religieux; cf. JEA 22,105 et BONNET, *op. cit.* p. 457.

⁽³⁾ Voir pag. 00, note 00.

⁽⁴⁾ Déesse, personnification du gosier.

⁽⁵⁾ Voir pag. 00, note 00.

⁽⁶⁾ I. e. Arsaphès.

⁽⁷⁾ Litt. « le protecteur ».

⁽⁸⁾ Déesse du tissage; cf. KEES, *op. cit.* p. 101 n. 1.

⁽⁹⁾ Voir note 6^a pag. 175 dans *Mitt. Deutsch. Arch. Inst. Kairo*, Band 15.

⁽¹⁰⁾ I. e. la déesse-scorpion Serket.

⁽¹¹⁾ *Dwn-n-ḥw*, *Dwn-n-psd* ou *Dwn-n-ḥddwt*? Les trois sont possibles.

⁽¹²⁾ « Au-cœur-las », épithète connue d'Osiris.

- 27 *ḥnd* nez Thoth (A, N, Na), chacal (Aa, B) *Ḥntt-ḥs* ⁽¹⁾ ou *Ḥnty-ḥm* (D), Horus-*dty* ⁽²⁾ (E).
- 28 *mr* tempe La barque-*m'ndt* qui précède (?) la barque-*mskt* (L).
- 29 *mst* foie [Arsaphès] d'Hérakléopolis (C), Ankhet ⁽³⁾ (E), les quatre fils d'Horus ⁽⁴⁾ (G, K, L), Atoum (J).
- 30 *mnty* cuisses Neith et Serket (A), Isis et Nephthys (B, H), Nut (D), les deux déesses ⁽⁵⁾ (E), Horus (K), Mont ([L], M, N, <Na>), Nekhbet et Edjō de Dep (O).
- mnt wnm* c. droite Isis (G).
- *smn* c. gauche Nephthys (G).
- 31 *mn* sein Hathor (Ca).
- 32 *mnḏy* joues Hathor (Ca).
- 33 *mnḏr* vésicule biliaire Upu ⁽⁶⁾ (E).
- 34 *mḥ* nuque Min (O).
- 35 *mḥnt* face Mekhenti-irty ⁽⁷⁾ (Aa).
- 36 *m-ḥt* entrailles <?> ⁽⁸⁾ (C), *Šrw-ḥrw* ⁽⁹⁾ (E), les quatre fils d'Horus ⁽¹⁰⁾ (K, L), Mehet-Weret ⁽¹¹⁾ (N) ⁽¹²⁾.
- 37 *msḏrwy* oreilles Les deux Uraei (C), Wepwawet (D), Banebdedet (G), Geb (K).

⁽¹⁾ *Ḥntt-ḥs* est une épithète ou une dénomination de Sakhmet; cf. Sauneron, dans *Kémi* XI, p. 120-122. *Ḥnty-ḥm* « qui est à la tête de Létopolis », divinité mâle, Khenti-irty ou Haroëris.

⁽²⁾ Selon BONNET, *op. cit.* p. 149 Horus-*dty* serait au monde d'en bas ce qu'est Harakhti au nôtre.

⁽³⁾ Litt. « la vivante »; cf. l'intéressante note de H. Junker sur « Le vivant », comme nom divin dans l'Ancien Empire dans *Anz. Phil.-Hist. Österr. Akad. Wiss.* (Wien 1954, 12), p. 169-191.

⁽⁴⁾ Voir p. 230, note 2.

⁽⁵⁾ Il est difficile de dire qui elles sont; vu les parallèles ce pourrait être Neith et Serket, Isis et Nephthys ou Nekhbet et Edjō.

⁽⁶⁾ Litt. « celui qui ouvre ».

⁽⁷⁾ Cf. BONNET, *op. cit.* p. 133s.

⁽⁸⁾ Probablement omission du scribe; si l'on compare ce passage à VI 9 qui précède, on est tenté de restaurer *m-ḥt k m* (X *p' ḥrd*) *snb* etc.

⁽⁹⁾ Litt. « aux procédés mystérieux », mais je ne sais pas qui c'est.

⁽¹⁰⁾ Voir pag. 230, note 2.

⁽¹¹⁾ « La gande crue » sc. Methyer? Cf. KEES, *op. cit.* pag. 75, note 6.

⁽¹²⁾ N place les entrailles tout à la fin après la plante des pieds; aux entrailles Na préfère les fesses, associées d'ailleurs à la même divinité écrite *imḥyt-wrt*.

- 38 *mkh* nuque Osiris (C), Horus ou faucon vénérable (Da).
- 39 *nm̄m* rate Sobek (C), Fendjety ⁽¹⁾ (E), les quatre fils d'Horus ⁽²⁾ (G, K, L), Rē' (J).
- 40 *nhbt* cou Geb (B), Isis (D: sauf Ani) ⁽³⁾, Eḏjō (Ani, K, L), Wer-ḥekau ⁽⁴⁾ (G), *Nḥryt* ⁽⁵⁾ (H), Nekhebkau ⁽⁶⁾ (I, J, N, Na), une colonne de faïence ⁽⁷⁾ (O).
- 41 *nhdwt* dents Isis (Ani).
- 42 *ns* langue Le juste dans la barque-*ma'at* (A), Thoth (B), un serpent qui sort de son trou (C), Osiris (G), Se-fekh-*abui* ⁽⁸⁾ (K), Nefertem (L).
- 43 *r* bouche *Hns* ⁽⁹⁾ (A), le souverain de *'Imnt* ⁽¹⁰⁾ (E), Ennéade d'Atoum et Djeser-tep ⁽¹¹⁾ qui est dans *H-wōr* ⁽¹²⁾ (H), Atoum (N, Na).
- 44 *rmnwy* bras Seth (A), Horus (B), Faucons vivants (Ca), Nut (L).
- 45 *r-n-lb* estomac [Prē'-]Harakhti (L).

⁽¹⁾ Litt. « au nez fort », une sorte de Cyrano divinisé! Il est un des 42 assesseurs qui assistent Osiris lors de la pesée de l'âme.

⁽²⁾ Voir pag. 230, note 2.

⁽³⁾ Ani avait accouplé Isis à *nhdwt*; voir appendice.

⁽⁴⁾ Litt. « dont la magie est grande », épithète de plusieurs dieux. *Wrt-hk̄w* désigne généralement la couronne royale; mais c'est aussi une épithète d'Isis.

⁽⁵⁾ Cf. A. PIANKOFF, *Le Livre des Querverts*, BIFAO 45, p. 21-22.

⁽⁶⁾ Dieu-serpent cf. JEA 21, 41ss.; il passait pour l'enfant de Geb et d'Ernūtet, déesse-cobra des moissons; vid. BIRCH, *Amamu* pl. XXIV ligne 19. D'autre part Pyr. 849 lui donne Serket comme mère; cf. KEES, *op. cit.* pag. 59 n. 4.

⁽⁷⁾ Au *Cantique des Cantiques* IV 4 et VII 5, le cou de la bien-aimée est une tour d'ivoire.

⁽⁸⁾ Longtemps considéré comme une désignation de Seshat, déesse des arts et des sciences; cf. BONNET, *op. cit.* p. 701.

⁽⁹⁾ KEES, *op. cit.* pag. 22 et n. 2 l'entend comme une divinité-verrou ou gardien de porte. Mais cf. MERCER, *The Pyramid Texts* 4 vol. 1951, III pag. 651.

⁽¹⁰⁾ *Hk̄* *'Imnt*, épithète d'Osiris, mais qui ne lui est pas attribuée exclusivement; cf. A. PIANKOFF, *Le Livre des Querverts*, BIFAO 45, pag. 26 s. v.; à noter qu'Osiris est souvent qualifié de *nb 'Imnt*, ib. pag. 10 s. v. *Wsir nb 'Imnt*.

⁽¹¹⁾ Une divinité-serpent; cf. JEA. 21, pag. 43 et 48.

⁽¹²⁾ Au sujet de cette localité, cf. GARDINER, *Onomastica* II 82ss.

- 46 *rdwy* pieds Imseti et Kebehsnēwef (Aa), Douamūtef et Kebehsnēwef (B), [?] (C), Ptaḥ (D), Shu (H), Amon (N, Na).
- 47 *hrt* partie frontale Serket la grande (O).
- 48 *hry* cœur Bastet (A), Atoum (C) ⁽¹⁾, Khepri (G, J), les quatre fils d'Horus ⁽²⁾ (K), Atoum, maître des deux terres (L), Thoth (N, Na) ⁽¹⁾, Ptaḥ ⁽³⁾ (O).
- 49 *hnw*, *hnn* phallus Apis ⁽⁴⁾ (A), Osiris (D), Ta-tjenen ⁽⁵⁾ (E), Min-kamoutef (G), Baba (H et D: Nu), Horus (K), Min (L, <M> ⁽⁶⁾).
- 50 *hnsk* tresse de cheveux Ptaḥ-Sokar (Da).
- 51 *hr* face Wepwawet (A), Rē' ou Aten (D), Nefertem (O).
- 52 *htt*, *htyt* gosier Nut (B), Nun (E) ⁽⁷⁾.
- 53 *ht* aisselle Geb, père des dieux (L).
- 54 *hpswy* bras Mont (K), Horus (N, Na), les deux seigneurs-frères ⁽⁸⁾ (O).
- bras droit
— gauche Horus (G, L).
- 55 *hpdwy* fesses Seth (G, L).
- Les barques-*m'ndt* et -*mskt* (A), œufs ⁽⁹⁾ d'autruche (Ca), œil d'Horus (D), Meḥe(t)-weret ⁽¹⁰⁾ (E, Na) les deux singes-*bnt* ⁽¹¹⁾ (H).

⁽¹⁾ Outre *hry*, C, N et Na ont *ib*, associé à Mont, Ptaḥ et Khen-tekhtai respectivement.

⁽²⁾ Cf. page 230 note 2.

⁽³⁾ Littéralement « le cœur-qui-guide de Ptaḥ ».

⁽⁴⁾ Sethe préférerait y voir — en raison du déterminatif — un canard mâle, dont l'activité sexuelle est réputée. Apis me semble convenir fort bien.

⁽⁵⁾ Dieu chtonique de Memphis, créateur des dieux et des hommes, très tôt assimilé à Ptaḥ. E, outre *hnn*, a *bḥ*.

⁽⁶⁾ Voir note 6^a pag. 175 dans *Mitt. Deutsch. Arch. Inst. Kairo* Band 15.

⁽⁷⁾ Il est surprenant qu'aucun compilateur n'ait songé à associer la gorge à la déesse Hetyet, au sujet de laquelle voir p. 232, n. 4.

⁽⁸⁾ Horus et Seth, probablement.

⁽⁹⁾ Au pluriel; on aurait attendu le duel.

⁽¹⁰⁾ Cf. page 00, note 00.

⁽¹¹⁾ Écrit *bty* avec, comme déterminatifs probables, deux peaux de vache et en plus, comme déterminatifs certains, deux faucons sur leurs perchoirs.

- 56 *hr-r* ⁽¹⁾ Phénix qui vient à l'existence de lui-même (G).
 57 *ht* ventre Nut (A, Ca, H, J, O), le double lion ⁽²⁾ (B), Sakhmet (D), Neith (G), Osiris (N, Na).
 58 *hpr* nombril *Sb-rwty* ⁽³⁾ (B), étoile solitaire du matin (C, Ca), étoile solitaire qui est devant la barque de Rē' ⁽⁴⁾ (J).
 59 *st-m-ht* entrailles? Les quatre fils d'Horus ⁽⁵⁾ (G).
 60 *srwt* vertèbres? L'âme du fils ⁽⁶⁾ de Sakhmet (Ca).
 61 *shw* orteils Âmes d'Héliopolis ⁽⁷⁾ (A), serpent (C), Uraei vivants ou deux cobras vivants ou dieux et déesses (D), Uraei (E), Khons-Neferhotep (Na), chacals de Seth (O).
 62 *sbkwy* jambes Les deux âmes qui sont devant le champ *dr* ⁽⁸⁾ (A).
 63 *spty* lèvres [?] (A), les deux filles ⁽⁹⁾ (B), Anubis (D, K), les deux montagnes du pays (=Égypte) (I), ? (L), Auguste vautour? (G), Isis (H), Weret (G), Nephthys (H).
 spt hrt lèvre supérieure Les quatre fils d'Horus ⁽¹⁰⁾.
 — *hrt* — inférieure Neith (C).
 64 *spr* côtes <?> (H).
 65 *smrwy* tempes Atoum (H).
 smr wnmr t. droite
 — *ibty* t. gauche

⁽¹⁾ Partie du corps non encore identifiée. G l'insère entre le menton *n'nt* et le bras ou l'humerus *gibt*. J'avais songé à traduire « pomme d'Adam », mais je n'ai absolument aucun argument pour étayer cette suggestion.

⁽²⁾ A savoir Shu et Tefēnet; cf. C. DE WIT, *Le Rôle et le sens du lion*, Leiden 1951, en particulier p. 102ss.

⁽³⁾ Un chacal-*rwty*?

⁽⁴⁾ De son amie, l'époux dit, *Cantique des Cantiques* VII 3:

« Ton nombril est une coupe
où le vin ne manque pas ».

⁽⁵⁾ Les quatre fils d'Horus sont cités par leur nom; les entrailles leur sont associées avec la rate et le foie.

⁽⁶⁾ I. e. Nefertem.

⁽⁷⁾ Voir pag. 231, note 1.

⁽⁸⁾ Cf. MERCER, *op. cit.*, III p. 653.

⁽⁹⁾ Isis et Nephthys, peut-être.

⁽¹⁰⁾ Voir pag. 230, note 2.

- 66 *sswty* mollets Deux vases-*hst* ⁽¹⁾ (C), *Hns-štrw* ⁽²⁾ (E).
 67 *sšhw* tibias, péronés Nefertem (G, K), Khons-Neferhotep (N), les Wepwawet de Haute et Basse Égypte (O).
 68 *šwty* régions costales Les deux plumes-*šwty* de Min ⁽³⁾ (H).
 69 *šny* cheveux Noun (D).
 70 *šn'* poitrine Hetep-ka-Rē' ⁽⁴⁾ (B), Neith (D).
 71 *šnbt* poitrine Le Grand-de-crainte-révérentielle ⁽⁵⁾ (D), Khepri (E), Neith (O).
 72 *šrt* nez, narine *Šd-ntrw* ⁽⁶⁾ (C), Thoth (G)? (I), Khenem-tjaw ⁽⁷⁾ (K).
 — *wnmt* narine droite Thoth d'où sort la vérité pour les dieux (H).
 — *ibtt* narine gauche Naunet et *Ptht-dryt* ⁽⁸⁾ qui est dans Unu ⁽⁹⁾ (H).
 73 *k'bt* poitrine Shu (F).
 74 *k'h(wy)* épaule, bras Faucons vivants (C), Shepset ⁽¹⁰⁾ (L), les deux oiseaux de Ptaḥ ⁽¹¹⁾ (O).
 75 *k(š)bt* tétin L'ergot ⁽¹²⁾ de Thoth, scribe d'He-kayet (J), Nut (K).
 76 *k'k'pw* plantes des pieds Geb, père des dieux (G).
 n rdwy
 77 *kns* périnée Nephthys (D: 3 mss.), Sobek (L, M).

⁽¹⁾ Au *Cantique des Cantiques* V 15, on lit: « Ses (de l'époux) jambes (sont) des colonnes d'albâtre, posées sur des bases d'or pur ».

⁽²⁾ Litt. « le mystérieux coureur »?

⁽³⁾ Au sujet de ces deux plumes de Min, voir H. GAUTHIER, *Les Fêtes du dieu Min*, Le Caire 1931, p. 84.

⁽⁴⁾ « Un-satisfait-de-Ka est Rē' », mais je ne sais pas qui c'est.

⁽⁵⁾ Épithète commune à plusieurs divinités.

⁽⁶⁾ « Sauveur des dieux »?

⁽⁷⁾ Une déesse; cf. GARDINER, *Hieratic Pap.* I pag. 63, note 10.

⁽⁸⁾ Naunet, déesse parèdre de Nun. *Ptht-dryt* doit se référer à la grotte primitive, lieu d'origine de Nun. Sur Thoth et le couple Nun-Naunet, cf. K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929, § 72.

⁽⁹⁾ Unu, cité tout d'abord séparée d'Hermopolis, plus tard en partie ou complètement identifiée avec cette dernière.

⁽¹⁰⁾ Dénomination commune à plusieurs divinités; litt. « l'auguste ».

⁽¹¹⁾ Voir KLASSENS, *op. cit.* p. 104.

⁽¹²⁾ Gardiner traduit *i'nt* par « serre »; « ergot, ongle » convient mieux à la comparaison avec le mamelon.

- 78 *gšbw(y)* bras, humerus
un —
autre —
- 79 *ggt* reins
80 *tp* tête
- 81 *ibty* plantes des pieds
- 82 *tswt* dents
83 *ts* (*n lrt*) vertèbres
- 84 *dpwt* reins
(*n lrt*)
85 *dhnt* front
- 86 *dbw* doigts
- 87 *art* main
88 *drwy* régions costales
- droite
— gauche
- 89 *drdr* (8) ?
un —
l'autre —
- Nut (G), Horus (J).
Horus (C).
Seth (C).
Les quatre fils d'Horus (1) (K).
Un vautour (A), Horus du *dst* (Aa), Rē (B,G), Rē-Atoum (H), Horus-Min (H), Rē-nebtaoui (N, Na), Re-Harakhti (O).
Les deux barques-*ms't* (A), Ptaḥ (D: 4 mss.), Nebet-debwet (K), [?] (M), Rē (N), Isis et Nephthys (Na).
Les enfants de Ernūtet (2) (I).
Sms (3) (A), serpents qui sortent d'Héliopolis (4) (L).
Satis et Anukis (G).
Satis, maîtresse d'Eléphantine (C), Hekayet (L,K), [?] (I).
Fils d'Horus (B), Uraei vivants (D: sauf Nu et Ani), Thoth (Da), *Ndryw* (5) (E), grande et petite Ennéades (G), serpents-*hsbd* (6) fils de Serket (H), Ptaḥ et Nut (L).
Grande et petite Ennéades (N,Na).
Ḥu et Khepri (7) (B), Horus et Thoth (E), Seth (K), les secrets portails, premier-de-Rē-Harakhti (L), portes secrètes (O).
Shu (G).
Khons (G).
Sopd (C).
Nut (C).

(1) Voir pag. 230, note 4.

(2) Ces enfants sont des jeunes serpents: Nekhebkau en était un; cf. pag. 234, note 6.

(3) Taureau sauvage? Cf. MERCER, *op. cit.* II, 96.

(4) J'ignore qui ces serpents peuvent être.

(5) Des dieux, à en juger par le déterminatif.

(6) Serpents de couleur bleuâtre? Suivant Pyr. 489, Serket était la mère du dieu-serpent Nekhebkau.

(7) Écrit *Hpr*.

(8) Situé dans C immédiatement après *gšb* « bras » et, après une lacune, avant *ib* « le cœur ».

III. Divinités le plus fréquemment mentionnées et parties du corps auxquelles elles sont associées

Le panthéon égyptien presque tout entier semble avoir été mobilisé; on notera toutefois que, parmi les divinités majeures, Amon n'est cité qu'une fois: il est associé aux pieds *rdwy* en N et Na; Khnoum et Onouris n'apparaissent pas du tout. D'autre part, des dieux étrangers, seul Resheph a l'honneur de figurer, une fois, dans ces listes: il protège les viscères cérébro-spinaux *šs* en K.

Voici, par ordre alphabétique, quelques-unes des divinités qui semblent avoir été le plus en faveur (1), avec, en regard de leur nom, les parties du corps qui étaient confiées à leur garde ou leur étaient identifiées. Le numéro que l'on trouvera dans la suite au bas du nom d'une partie du corps renvoie au tableau précédent.

- a. A n u b i s : sourcils₈ (Da), jambe₁₈ (B), vertex₁₉ (Da), épine dorsale₂₆ (B), lèvres₆₃ (D, K).
- b. A t o u m : yeux₁₁ (A), oeil droit₁₁ (H), foie₂₉ (J), bouche₄₃ (N, Na), cœur₄₈ (C, L), tempe gauche₈₅ (H), tête₈₀ (H).
- c. G e b : arrière-train₂₅ (G), épine dorsale₂₆ (D: Ankhōphi, H, O), oreilles₃₇ (K), cou₄₀ (B), aisselle₅₃ (L), plantes des pieds₃₆ (G).
- d. H o r u s : cœur₄ (E: *-swmn*, Na: Khentekhtai), yeux₁₁ (K: *-Mekhentienirty*, L: *-wr*), oeil gauche (H: *-qui chasse nytyw?*), nez₂₇ (E: *-dšty*), cuisses₃₀ (K), face₃₅ (Aa: Mekhenti-irty), nuque₃₈ (Da), bras₄₄ (B), phallus₄₉ (K), bras₅₄ (N, Na), bras droit₅₄ (G, L), bras₇₈ (C, J), tête₈₀ (Aa: Horus du *dst*, H: Horus-Min), région costale₈₈ (E: en compagnie de Thoth). Avec Seth: bras₅₄ (G, L, O), humerus₇₈ (C).
- e. I s i s : arrière-train₂₅ (J), cuisse droite₃₀ (G), cou₄₀ (D), dents₄₁ (Ani), lèvres₆₃ (B?), lèvre supérieure₆₃ (H). Avec Nephthys: jambes₉ (C), yeux₁₁ (E: les deux femmes-sœurs), oreilles₁₆ (B), cuisses₃₀ (B, E?, G, H), lèvres₆₃ (B?, H), plantes des pieds₈₁ (Na).
- f. K h o n s : orteils₆₁ (Na: *-Neferhotep*), péronés₆₃ (N: *-Neferhotep*), région costale gauche₈₈ (G).

(1) Il serait intéressant, de ce point de vue, de connaître la ville natale ou résidentielle des rédacteurs de ces listes. Il n'y a pas de doute, en effet, qu'ils n'aient point manqué de faire intervenir leurs dieux locaux.

- g. Min: menton₂₅ (L), poumon₁₀ (C), nuque₃₄ (O), phallus₄₉ (G: -Kamoutef, L, <M>), région costale₈₈ (H: les deux plumes de Min), tête₈₀ (I: Horus-Min).
- h. Mont: épine dorsale₂ (G), cœur₄ (C), cuisses₃₀ ([L], M, N, <Na>), bras₆₄ (K).
- i. Nefertem: vésicule biliaire₁₂ (C), langue₄₂ (L), face₅₁ (O), vertèbres₈₉ (Ca), tibias₈₇ (G, K).
- j. Neith: cuisses₃₀ (A: en compagnie de Serket), ventre₅₇ (G), tempes₈₅ (C), poitrine₇₀ (D, O).
- k. Nephthys: cuisse gauche₃₀ (G), lèvre inférieure₈₃ (H), périnée₇₇ (D: 3 mss.).
Avec Isis: cf. d.
- l. Nut: cuisses₃₀ (D), bras₄₄ (L), gosier₅₂ (B), ventre₅₇ (A, Ca, H, J, O), mamelon₇₅ (K), humerus₇₈ (G), doigts₈₆ (L: avec Ptaḥ), un *ḏrḏr*₈₉ (C).
- m. Osiris: membres₁₂ (H), bras₁₈ (D: Baneboded), épine dorsale₂₆ (E: *Wrḏ-ib*), oreilles (G: Baneboded), nuque₃₈ (C), langue₄₂ (G), bouche₄₃ (E: *ḥk3-Imnt*), phallus₄₉ (D), ventre₅₇ (N, Na).
- n. Ptaḥ: cœur₄ (N), pieds₄₆ (D), cœur₄₈ (O), phallus₄₉ (E: Ta-tjenen), tresse de cheveux₅₀ (Da: Ptaḥ-Sokar), épaules₇₄ (O: les deux oiseaux de Ptaḥ), plantes des pieds₈₁ (D: 4 mss.), doigts₈₆ (L: en compagnie de Nut).
- o. Rē⁽¹⁾: épine dorsale₂ (K), dents₅ (D 4 mss.: Khepri), sourcils₈ (C: maître de l'Orient), yeux₁₁ (N: maître de l'horizon), vertex₁₉ (C, E, O: Khepri), rate₃₉ (J), estomac₄₅ (L: [Prē-]Harakhti), cœur₄₈ (G et J: Khepri), face₅₁ (D: Rē⁽¹⁾ ou Aten), poitrine₇₁ (E: Khepri), tête₈₀ (B, G, H: Rē⁽¹⁾-Atoum, N et Na): Rē⁽¹⁾-nehtaoui, O: Rē⁽¹⁾-Harakhti, N), plantes des pieds (N), régions costales₈₈ (B: en compagnie de Ḥu).
- p. Sakmet: épine dorsale₂ (M), menton₁₅ (G), épine dorsale₁₆ (D: Turin), nez₁₇ (D: *Ḥntt-ḥ3s*), ventre₅₇ (D).
- q. Serket: dents₅ (D), arrière-train₂₅ (O: maîtresse de Chemmis, femme d'Horus), cuisses₃₀ (A: en compagnie de Neith), partie frontale₄₀ (O).
- r. Seth: épine dorsale₂₆ (D), bras₄₄ (A), bras gauche₅₄ (G, L), bras₇₈ (C), régions costales₈₈ (K).
Avec Horus, cf. d.

(¹) Ou le dieu-soleil sous une de ses multiples formes, Atoum excepté.

- s. Thoth: vertex₁₉ (L), nez₁₇ (A, N, Na), langue₄₂ (B), cœur₄₈ (N, Na), nez₇₂ (G), narine droite₇₂ (H), mamelon₇₅ (J: ergot de Thoth), doigts₈₆ (Da), régions costales₈₈ (E: en compagnie d'Horus).
- t. Wepwawet: dents₅ (G), oreilles₁₈ (D: Ik), vertex₁₉ (B), genou (F), oreilles₃₇ (D), face₅₁ (A), tibias₈₇ (O: les Wepwawet de Haute et Basse Égypte).

IV. Quelques remarques d'ordre général

a. La relation entre parties du corps et divinités s'exprime, dans les listes, de façons diverses. La formule la plus simple est aussi la plus ancienne; elle énonce l'identité entre, d'une part, telle partie du corps et, d'autre part, telle divinité (¹) ou la partie correspondante de celle-ci (²).

La forme adoptée par J, K, L et M est une kyrielle de défenses du type suivant: «tu (= la maladie) ne te tiendras pas (ou ne te tiens pas) sur ses (i. e. de la personne à exorciser) cuisses, Mont, maître de ses cuisses, est contre toi». F et surtout L, entrelardent de menaces, d'injonctions etc. ces sortes de litanies.

b. En tête ou en queue de ces listes, on trouve souvent énoncé le principe: «il n'y a pas en lui de membre qui n'ait son dieu» (e. g. C, D, E, G, H, L, N, Na et O); L, N, Na et O ajoutent: «de la tête à la plante des pieds». E de dire avec plus d'emphase encore: «(ses) membres sont des dieux, il (= le roi défunt) est complètement dieu; les dieux sont devenus sa chair».

c. Ces listes énumèrent en général les parties du corps dans l'ordre normal où celles-ci se présentent, du haut de la tête à la plante

(¹) C'est le procédé employé dans A, Aa, B, D, Da, E, G, la première partie de I (i. e. jusqu'à II 4; l'identité y est exprimée par simple apposition e. g. «je place cette amulette sur tes dents, enfants d'Er-nūtet»), la deuxième partie de H (i. e. V 6-VI 1) et de O (i. e. KLASSENS, *op. cit.* p. 41, h 9ss.).

(²) Procédé de N, Na, la première partie de O, Ca (là du moins où une partie du corps de l'enfant est mise en relation avec une divinité, ce qui est rarement le cas), I (deux dernières lignes) et J. La formulation dans H IV 10-V 6, quoique légèrement différente, revient en fait au même; elle est du type: «la protection de l'œil gauche du malade est la protection de cet œil d'Horus».

des pieds. Il y a toutefois, ici et là, des exceptions; G, de ce point de vue, est assez remarquable: le menton est cité après l'épine dorsale et les régions costales, le nez vient entre les bras et le cœur, la langue et les dents suivent les reins.

Le nombre et le choix des parties énumérées varient de liste à liste; parmi celles que nous avons en entier, Ca, G, C, D et E comptent respectivement 37, 33, 27, 26 et 25 parties du corps. Les cheveux, les sourcils, les joues et la main *drt* (les doigts en tiennent lieu) viennent rarement; aucune mention n'est faite des paupières.

d. Rappelons enfin que les parties du corps ne sont pas mises en relation seulement avec des divinités ou des animaux sacrés. Nous avons des objets divinisés ou intimement liés à un dieu (e. g. les barques solaires, les plumes de Min); de simples objets aussi, qui n'ont rien de bien sacré ⁽¹⁾.

V. Quelques principes qui paraissent expliquer l'association de telle partie du corps à telle divinité ou à tel objet

Nous voulons seulement énumérer un petit nombre de principes généraux ⁽²⁾, illustrés de quelques exemples.

a. La fonction caractéristique d'une divinité telle que nous la révèle la mythologie égyptienne, un trait physique ou autre qui lui est propre, expliquent souvent pourquoi une partie du corps est mise en rapport avec elle.

Exemples: à Rē, chef des dieux, est souvent associée la tête; à Thoth, greffier de l'au-delà, les doigts; à Hathor, déesse nourricière des rois, les seins; à Min, dieu ithyphallique par excellence, ou à Osiris qui, même mort, parvint à féconder sa femme, ou à Baba, divinité simienne aux mœurs polissonnes, à Apis enfin, taureau générateur, l'on aimera confier le phallus; Nut, que les Égyptiens aimaient se représenter comme une vache dont le ventre poudré d'é-

⁽¹⁾ Le magicien voulait, grâce à ce genre d'assimilation, détourner l'esprit mauvais soit en le dégoûtant (le menton est un croupion d'oiseau), soit en le persuadant de l'inefficacité de son entreprise (ce derrière d'enfant, ce sont des œufs d'autruche; les lèvres sont deux montagnes; le nombril, une étoile), soit en l'effrayant (les dents sont des couteaux; les doigts, des serpents).

⁽²⁾ Plusieurs principes peuvent jouer simultanément, comme on pourra facilement s'en rendre compte.

toiles formait la voûte céleste, est associée au ventre; les quatre fils d'Horus auront évidemment la garde des organes internes; à Meret, personnification du chant, ira la gorge. Les dents qui mordent et coupent seront identifiés volontiers à la déesse-scorpion Serket ou à des serpents ⁽¹⁾, à des couteaux aussi ⁽²⁾.

b. Quand une partie du corps est associée à un être non-divin, une simple similitude physique justifie fréquemment cette association.

Exemples: les lèvres sont deux montagnes; la langue, un serpent à l'orée de son trou; le menton, un croupion d'oiseau; les doigts et les orteils, des serpents; le bout du sein, un ergot d'ibis; le nombril, une étoile solitaire; les testicules, deux œufs cachés ou des fruits de mandragore ⁽³⁾; les fesses d'un bébé, des œufs d'autruche; l'ensemble des vertèbres, un serpent; les mollets, deux vases-*hst*.

c. Les parties du corps qui concourent le plus à créer la grâce féminine sont fréquemment liées à des déesses ⁽⁴⁾.

Exemples: les yeux₁₁ sont associés à Hathor (D), à Isis et Nephthys (E), à Nekhbet et Edjō (G); les joues₃₂, à Hathor (Ca); les lèvres₆₃, à Isis et Nephthys (B, H); le cou, à Isis (D) et à Edjō (K, L); les seins₃₁, à Hathor (Ca); le derrière₂₅, à Heket (A), à Isis (J), à Hathor (K), à Serket (O); les cuisses₃₃, à Neith et Seket (A), à deux déesses (E), à Isis et Nephthys (B, H), à Nut (D) à Nekhbet et Edjō (O); le ventre₅₇, à Nut (A, Ca, H, J, O), à Sakhmet (D) et à Neith (G); les jambes₉, à Isis et à Nephthys (C).

d. Les membres du corps qui vont par paires sont souvent associés à des couples de dieux, de déesses ou d'objets qu'unit intimement la parenté, un mythe ou quelque conception cosmique ou théologique.

Exemples: Isis et Nephthys (sœurs) se voient confier les jambes₉ (C), les oreilles₁₆ (B), les yeux₁₁ (E), les cuisses₃₁ (B, E?, G, H), les lèvres₆₃ (B?, H), les plantes des pieds₃₂ (Na); Horus et Seth (frères), les bras₅₄ (G, L, O) et les humerus₇₈ (C); Shu et Tefēnet (frère et sœur), les yeux₁₁ (B), les oreilles₁₆ (Aa); Satis et Anukis (mère et fille), les reins₈₄ (G); à Hapy et Imseti, Douamoutef et Kebešnēwef, Hapy et Douamoutef, Imseti et Kebešnēwef (couples de frères) vont respec-

⁽¹⁾ Un même mot égyptien *sā* signifie « piquer » et « mordre ».

⁽²⁾ « Tes dents sont un troupeau de brebis tondues qui remontent du bain »: ainsi parle l'époux, *Cant. Cant.* IV 2, avec infiniment plus de grâce. Il est vrai que les points de vue sont différents.

⁽³⁾ Mais voir pag. 230, note 10.

⁽⁴⁾ Ou est-ce pure imagination de ma part?

tivement les bras₁₃ (B), les pieds₄₆ (B), les bras₁₃ (Aa) et les pieds₄₆ (Aa). A Edjō et Nekhbet, les deux déesses principales de l'Égypte d'avant la première dynastie, sont assimilés les yeux₁₁ (G, E?) et les cuisses₃₀ (O); aux deux Ennéades, les mains₈₇ (N, Na); aux deux barques solaires, les yeux₁₁ (Da) et les fesses₅₅ (A); au groupe Shu-Khons⁽¹⁾, les régions costales₈₈ (G) qui sont aussi identifiées à Horus et Thoth⁽²⁾ (E).

e. Une simple similitude d'assonance semble parfois suffire à expliquer l'accouplement de telle divinité à telle partie du corps.

Exemples: *wpt* - *Wp-w3wt*; *mnty* - *Mntw*; *mht* - *Mhnti-irty*; *m-ht* - *Mht-wrt*; *nḥbt* - *Nḥb-k3w*; *šwty* - *Šwty Mnw*; *k3k3pw* - *Gb*; *tbty* - *Nbt-dbw*.

De même, à Thoth « qui a jugé » *wp* les deux adversaires est associé le vertex *wpt*; à Khons *Hnsw*, dont le nom rappelle le mot *hns* « parcourir », les tibias₇₆.

Au terme de cette étude, les vers de Martial⁽³⁾ me reviennent à la mémoire:

*« Sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala plura
quae legis hic: aliter non fit, Avite, liber ».*

APPENDICE

La liste du chapitre 42 du livre des morts présente dans les divers manuscrits tant de variantes, dues souvent, semble-t-il, à des caprices de scribes, qu'il m'a été impossible d'en tenir toujours compte dans les tableaux dressés plus haut. Je les signale dans cet appendice. Les sigles ou abréviations sont ceux employés par Naville ou indiqués p. 228, D.

1. *šn*, Noun: partout.
2. *hr*, Rē: partout, excepté Nu et Aq qui ont Aten.
3. *irty*, Hathor: partout, mais Ik a *ntrwt* « déesses ».
4. *msdrwy*, (Ik: *nḥwy*) Wepwawet.

⁽¹⁾ Au sujet de ce couple, cf. par exemple BONNET, *op. cit.* p. 142.

⁽²⁾ Au sujet du couple Thoth-Horus, voir P. BOVLAN, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Oxford 1922, p. 29ss.

⁽³⁾ *Epigram. Lib. I*, 16.

5. *ḥnd*, *Hnty-hm* (Nefer-renpet, Ik [qui, au lieu de *ḥnd*, a *šrt*], Pe, Turin); *Hnty-šps* (Ca, Pd); *Hntt-id3s* (Petosiris); *Hntt h3s* (tous les autres); omis par Ani.
6. *spty*, Anubis: partout; Ankhōphi, au lieu de *spty*, a le groupe *r-spty*, « bouche-lèvres ».
7. *ibḥw*, Khepri (Ca, Pd, Pe). Serket (partout ailleurs).
8. *nḥdw(t)*, (chez Ani seulement), Isis.
9. *nḥbt*, Isis: partout sauf chez Ani qui, ayant déjà usé de Isis, emploie Edjō. Pb a le groupe *ḥh-nḥbt* « gorge-cou » au lieu de *nḥbt*.
10. *ʿwy*, Banebodeded [tous, sauf: Khnum (Ca, Pd), *B3-nb-hni* (Ik) et *B3-nb* (Pc, Pe, Ax)].
11. *ʿšʿš*, (chez Ani seulement); Meret de Haute Égypte.
12. *šnʿ(t)*, Neith, maîtresse de Saïs. Ik a *šnbt* au lieu de *šnʿ*; Pe et Ani ont « maîtresse de Saïs » sans Neith.
13. *psd*, Seth (Nefer-renpet, Nu, Ani, Naville [Ik le place là où les autres ont *šnbt*₁₆ et l'associe à Grand-de-terreur; au lieu de *psd*, il a *hnn*]). Geb (Ankhōphi, qui place *psd* immédiatement après *šnbt* qui suit *šnʿ*). Seth, fils de Nout (Petosiris); Sakhmet (Turin, qui, avant *psd*, a *šnbt* et *ht-l3t*).
14. *hnn* ou *hnw*, Osiris (tous sauf Nu et Ik), Baba (Nu), Seth (Ik, qui a *hnn* là où les autres écrivent *psd*). Ani le place plus bas après *mnty*.
15. *wf3w*, (variantes *if*, *l3f*, *l3w*, *wf*, *f*), Grand-de-terreur (Ani, Ankhōphi; Pe place *l3w* là où les autres ont *šnbt*). Maîtres de Kher-ʿaḥa (les autres). Turin omet *wf3w*.
16. *šnbt*, Grand-de-terreur (Nefer-renpet, Nu, Naville [mais Ik joint *psd* à *ʿ3-šft*, Pe avait *šnbt* là où les autres ont *wf3w*₁₆], Petosiris [fin de la liste]). Maîtres de Kher-ʿaḥa (Ani, Ankhōphi et Turin). Omis par Ik.
17. *ht-l3t*, Sakhmet (tous sauf Turin, mais Pe a *ht* seulement). Seth et Thoth (Turin).
18. *k3sn*, (3 mss. seulement); Nephthys.
19. *ḥpd*, œil d'Horus (tous sauf Pe qui a Khenti-irty).

- 20-21. *mnty-sst*, Nut (tous, mais Pc a Nun; Ik et Pe ont *rdwy*). Ani, Ankhōphi et Turin ont *mnty* seulement.
22. *rdwy*, Ptaḥ. Au lieu de *rdwy*, Ae, Ax, Pb, Pe ont *ḫbty* et Ik, *nmtt*. Ik et Pe associent les pieds à Nut, mais les placent là où les autres ont *mnty-sst*.
23. *wt?*, Turin seul qui l'associe à Arsaphès.
- 24-25. *ḏb'w-sḫw*, Uraei (Nefer-renpet et Pb); faucons vivants (Nu); Uraei vivants (les autres, mais Ani et Ik associent *ḏb'w* respectivement à l'étoile-*sḫ* et à des Uraei vivants; *sḫw* sont associés à des Uraei vivants par Ani, aux dieux et déesses par Ik et à deux cobras vivants par Ankhōphi.

AL-BĀQILLĀNĪ'S NOTION OF THE APOLOGETIC MIRACLE

Richard J. MCCARTHY – Baghdad

The miracles of Muḥammad have been the subject of a considerable literature in Arabic. It is not my intention here to inquire into the authenticity of these miracles ⁽¹⁾. Many of them are wonders or marvels of the type common in certain Christian apocryphal writings. They form a part of what some writers have called "the legend of Muḥammad" ⁽²⁾. Others have been a part of the stock in trade of Muslim apologists from fairly early times, and it is these which can be called "apologetic miracles" in a sense analogous to the meaning of this term in Christian apologetic literature. They are the signs or evidences which validated Muḥammad's claim to be a prophet sent by God. The most often appealed to of these apologetic miracles is undoubtedly the *i'jāz* (miraculous inimitability) of the Qur'ān, about which Muslim authors have written much ⁽³⁾.

In this article I shall attempt to give a brief exposition of a Muslim theory of the apologetic miracle. The theory in question is that of the famous Ash'arite theologian, Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib ibn al-Bāqillānī (d. 403 A. H./1013 A. D.), who is usually referred to as al-Bāqillānī ⁽⁴⁾. This theory is interesting, not only because of certain intrinsic features, but also because it is, to the best of my knowledge, the earliest known discussion of its kind which we possess. There can be little doubt, in view of various controversies

⁽¹⁾ A critical study from a non-Muslim point of view will be found in: al-Ghalwiry, *Les miracles de Mahomet*, Harissa, 1937.

⁽²⁾ Cf. F. PAREJA, *Islamologia*, Roma, 1951, cap. XVI.

⁽³⁾ The classic work is al-Bāqillānī's own *I'jāz al-Qur'ān*, which has been printed many times. In the last few years two new editions have appeared. The most recent modern work seems to be: Muṣṭafā Ṣādiq ar-Rāfi'i, *I'jāz al-Qur'ān*. Cairo, 1347/1928.

⁽⁴⁾ Cf. art. "al-Bāqillānī" in *Encycl. of Islam* (new edition) for sources on him. A full-length study of al-Bāqillānī is in preparation.

which antedated al-Bāqillānī, that the subject had been discussed by previous theologians and apologists. However, the uniqueness of al-Bāqillānī's treatise (to be described shortly) is that it is a theoretical discussion, i. e. an inquiry into the nature and conditions of the apologetic miracle as such. Certainly he had in mind the miracles of the prophets, and above all those attributed to Muhammad. Yet his immediate aim is to set forth a theory of the apologetic miracle.

This theory of al-Bāqillānī is elaborated in a manuscript work, apparently an *unicum*, preserved in the Library of the University of Tübingen. I have recently had the privilege of editing the text of this manuscript⁽¹⁾. The full title of the work is: The Book of the Explanation of the Difference between Apologetic Miracles and Charisms⁽²⁾, Trickery, Divination, Magic and Spells. The work is not complete, and perhaps never was completed. Fortunately, however, the book as it stands contains a full discussion of the nature of the apologetic miracle and its differentiation from magic in particular. In this article I shall confine myself to an exposition of the nature of the apologetic miracle according to the theory of al-Bāqillānī. Two main points will be considered: 1) the essence of the apologetic miracle; 2) the essential elements of the apologetic miracle.

1. The Essence of the Apologetic Miracle

After a brief introduction⁽³⁾, al-Bāqillānī begins his discussion with a fairly long chapter on "the explanation of the essence (*ḥaqīqa*)⁽⁴⁾ of the miracle (*mu'jiz*)⁽⁵⁾ which proves the veracity of apostles and

⁽¹⁾ *Kitāb al-Bayān 'an al-farq bayn al-mu'jizāt w'al-karāmāt wa'-ḥiyyal wa'l-kahāna wa's-siḥr wa'n-nāranjāt*, Librairie Orientale, Beyrouth, 1958. I shall refer to this edition hereafter as *Bayān*. The numbers refer to the numbered paragraphs of my edition.

⁽²⁾ *karāmāt*: these are the miracles or wonders attributed to Muslim holy persons. Cf. art. "Karāma" in *Encycl. of Islam*. "Charisms" is a convenient brief translation, though the *karāmāt* should not be completely identified with the *χαρίσματα* of early Christian tradition.

⁽³⁾ *Bayān*, 1-5.

⁽⁴⁾ *ḥaqīqa*: literally – truth, reality, proper meaning.

⁽⁵⁾ *mu'jiz* is the active participle (*ism fā'il*) of the verb *a'jaza* (to render powerless). Used as a noun, *mu'jiz* (i. e. *'alam mu'jiz*), or *mu'jiza* (i. e. *āya*, or *'alāma*, *mu'jiza*), always means in al-Bāqillānī a miracle of a prophet, or an *apologetic* miracle, as distinct from the *karāma* of a holy

the meaning of describing it as *mu'jiz*". The chief element of his theory is stated in the very first sentence: "Know that we do not consider a miracle to be a miracle unless it be something over which God alone has power and which cannot fall within the scope of the powers of creatures, be they angels or men or jinn"⁽¹⁾. The real meaning of the *mu'jiz*, therefore, is that it is something which creatures simply cannot have the power to effect. So it is erroneous to assert, as many do, that the *mu'jiz* is something which creatures are *unable* to effect. This assertion is based on the etymological derivation of *mu'jiz* from *'ajz al-khalq* (the inability of creatures). But in arriving at the real meaning of the *mu'jiz* we must rely, not on simple etymology, but on reasoning and proof. In reality the *mu'jiz* is something which does not fall within the scope of creatures' powers because it *cannot* be an object of their power (*maqḍūr*), not because of their inability to effect it or because of their being prevented from effecting it.

At first sight it may seem that al-Bāqillānī is playing with words when he denies that the *mu'jiz* is something which creature are *unable* to effect. But he has a reason for this denial, a reason based on a principle of what we may call his "metaphysics". Briefly, he holds that it is wrong to predicate *inability* of a subject unless one maintains that *ability* may also be predicated of the same subject⁽²⁾. Likewise it is wrong to say that God can render a creature *unable* to effect something unless one admits that God can render the creature *able* to effect that thing⁽³⁾. But, by defini-

person. In the present article *mu'jiz*, "miracle" and "apologetic miracle" are used interchangeably. A later writer distinguishes between *mu'jizāt* (of prophets), *karāmāt* (of holy persons), and *maghūthāt* or *ma'ūnāt* (of others) — 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Kitāb uṣūl ad-dīn*, Istanbul, 1346/1928, 174 s. And cf. art. "Mu'djiza" in *Encycl. of Islam*.

⁽¹⁾ *Bayān*, 6.

⁽²⁾ Both ability (*qudra*) and inability (*'ajz*) are positive accidental entities, and if one is absent the other must be present, i. e. if the subject can be qualified by either. In the present case al-Bāqillānī holds that neither of these accidents can be predicated of a creature with regard to the *mu'jiz*, since the latter is something over which God alone has power. To say, therefore, that a creature possesses an *'ajz* with regard to the *mu'jiz* is to admit that this *'ajz* could be replaced by a *qudra*. "The creature cannot have an inability save with respect to something regarding which he can have an ability" — *Bayān*, 7.

⁽³⁾ *Bayān*, 8-9.

tion, the miracle is something over which God alone has power. Hence it is impossible for any creature to be either able or unable to effect it. The popular understanding of the *mu'jiz* as something which creatures are unable to do is the result of a linguistic usage similar to that which calls idols "gods" even though idols are not really gods ⁽¹⁾.

Some Ash'arites, along with the Qadariyya ⁽²⁾ and others, distinguish two kinds of *mu'jiz* ⁽³⁾. The first is that over which God alone has power and which cannot fall within the scope of creatures' powers. Examples of this are the creation of bodies, the quickening of the dead, the removal of blindness and palsy, etc. Let us call this kind the absolute miracle. The second kind of *mu'jiz* is that which is effected by God in a way impossible to creatures, though they can effect a limited amount of that which God effects in an extraordinary degree. Examples of this are the moving of mountains, the composition of the Qur'ān, ascending into the heavens, etc. This kind of *mu'jiz* may be called the modal miracle ⁽⁴⁾. An argument in favor of its possibility is based on the claim that the prophet's moving his limbs and rising from his place would be real miracles if he were to challenge his adversaries to do the same and they should prove unable to do it ⁽⁵⁾.

Al-Bāqillānī tells us that this division of the *mu'jiz* is not far-fetched. But, he argues, in the effecting of modal miracles, and also in the inability of men to move their limbs or to rise from their places when challenged to do so by the prophet, the real miraculousness (*i'jāz*) lies in the violation of custom ⁽⁶⁾ which occurs in such cases ⁽⁷⁾. And since God alone can effect this violation it remains true that every *mu'jiz* is something over which God alone has power. This point of view is preferable because it avoids the difficulty which might be raised regarding the modal miracle, viz. that it is something

⁽¹⁾ *Bayān*, 13.

⁽²⁾ The Qadariyya may be identified with the Mu'tazila. Cf. art. "Qadariya" and "Mu'tazila" in *Encycl. of Islam*.

⁽³⁾ *Bayān*, 14.

⁽⁴⁾ The terms "absolute" and "modal" are mine, not al-Bāqillānī's.

⁽⁵⁾ *Bayān*, 16.

⁽⁶⁾ *kharq al-'āda*. The notion of *'āda* (custom) plays an important rôle in the understanding of the *mu'jiz*. It is discussed at some length in *Bayān*, 57-65.

⁽⁷⁾ *Bayān*, 17-18.

effected by trickery and deception ⁽¹⁾. Otherwise one would have to maintain that the *mu'jiz* must be something over which God alone has power apart from all His creatures in the strictest possible sense, i. e. something such as the creation of bodies, the quickening of the dead, healing the born-blind, etc., which cannot in the slightest degree fall within the scope of creatures' powers.

Does this mean that such things as carrying mountains, ascending into the heavens, etc., when they are done by the apostle and accompanied by a challenge which his adversaries are unable to meet, are not miracles? Al-Bāqillānī answers that they are not miracles in themselves, but their miraculousness consists in the fact that the challenge of the apostle is accompanied by a violation of custom, viz. God's empowering the apostle to ascend into the heavens, to carry mountains, etc., or His preventing others from doing the ordinary actions which the apostle challenges them to do ⁽²⁾. This violation of custom is something over which God alone has power.

Unless the above explanation be adopted, the Qadariyya find themselves faced by a special difficulty with regard to modal miracles ⁽³⁾. According to their doctrine one who can effect an action in one way can also effect it in other ways, and his power is unlimited with respect to the kind (*jins*) of the action ⁽⁴⁾. If this be true, we should now be able to rival, or even to surpass, the eloquence of the Qur'ān, to ascend into the heavens, to walk on water, etc. The fact that we seem to be unable to do these things is not due to a lack of the power to do them, but to our lack of the knowledge of how to do them. This doctrine clearly casts doubt on all modal miracles. To accept it would mean that we could never be sure that such miracles were not effected by reason of a superior knowledge possessed by the pretended thaumaturge and wanting in others.

If the preceding clarifications be kept in mind, al-Bāqillānī will allow that miracles are of two kinds ⁽⁵⁾. The absolute miracle is

⁽¹⁾ *Bayān*, 19-20.

⁽²⁾ *Bayān*, 21.

⁽³⁾ *Bayān*, 22-24.

⁽⁴⁾ I have not found this doctrine attributed elsewhere to the Qadariyya in these precise terms. But cf. *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (al-Ash'arī), ed. H. Ritter, vol. II, Istanbul, 1930, 377 s. The celebrated discussion of the *istiṭā'a* (capacity for an act) may also be involved here. And cf. A. NADER, *Falsafat al-Mu'tazila*, vol. I, Alexandria, 1950, 85-87 and 129-147.

⁽⁵⁾ *Bayān*, 25.

regarded by most men as the higher and more effective kind. The modal miracle may be subdivided into two types. The first is that which includes ordinary actions and its miraculousness lies in God's preventing men from doing such actions on the occasion of the prophet's challenge. The second type of modal miracle is the effecting of an extraordinary amount of something which can be done by creatures in ordinary and limited amounts. This type is a miracle in itself, although its miraculousness does not lie in the kind of the action but rather in the extraordinary amount which God enables the prophet to effect. In general, then, in the case of modal miracles it is not the kind of the action which is to be considered, but the way in which the action is effected.

It is evident that al-Bāqillānī's not altogether clear discussion of the modal miracle is prompted by his constant concern with the miraculousness of the Qur'ān. He now digresses at some length in order to show that the Qur'ān, though strictly a modal miracle, is nevertheless more effective and more impressive than absolute miracles⁽¹⁾. Here he is obviously thinking of the miracles of Moses and Jesus. The reason for the superiority of the miracle of the Qur'ān is that it is not open to the doubts and misgivings which may be entertained regarding the genuinity of absolute miracles such as quickening the dead, healing the born-blind, etc. Eloquence is natural, not acquired. So if the Arabs had been able to rival the Qur'ān when Muḥammad challenged them to do so, they would certainly have done so. Since, however, they were unable to rival, or even to approach, the eloquence of the Qur'ān, they refused to accept the Prophet's challenge and turned to opposing him by force of arms. This argument is developed at some length. Al-Bāqillānī's conclusion is that the miracle of the Qur'ān is greater and more effective than all the signs of former apostles. Another feature which confirms its excellence and distinguishes it from those signs is that the Qur'ān remains a continual challenge and an ever-present sign.

A certain unnamed theologian has maintained that the signs of former apostles were more striking than the sign of the Qur'ān⁽²⁾. Al-Bāqillānī does not admit this, but he thinks it worthwhile to mention the reasons advanced by that theologian, apparently because they serve to strengthen his own position regarding the Qur'ān. The

⁽¹⁾ *Bayān*, 29-36.

⁽²⁾ *Bayān*, 37-38.

peoples of Moses, Jesus, and other apostles were steeped in ignorance and entertained fantastic beliefs. Their minds were incapable of appreciating the nature and value of a sign based on eloquence. Hence they stood in need of great miracles which would make an immediate and striking impression on them. On the other hand the men of Quraysh, to whom Muḥammad was sent, had keen minds and piercing understandings. Moreover, they had a knowledge of monotheism and would have laughed to scorn anyone who made a claim to divinity. So they had no need of outwardly striking signs and could be more effectively appealed to by the subtler miracle of the Qur'ān.

Al-Bāqillānī ends his chapter on the essence of the apologetic miracle by reiterating his claim that such a miracle must be something over which God alone has power and explaining again that the modal miracle is a miracle because it involves a violation of custom which can be effected by God alone⁽¹⁾. But why must the miracle be something proper to God alone? Because of "the agreement of all, in our community and in other religions, that it is God — praised be He! — Who proves the veracity of His apostles and distinguishes them from liars and undertakes to manifest at their hands miraculous signs and striking proofs, and that no one of them proves his own veracity by his own action"⁽²⁾. If a prophet were to prove his own veracity by one of his own actions such a proof would be an object of doubt and suspicion.

2. The Essential Elements of the Apologetic Miracle

In the first part of the second chapter of his treatise al-Bāqillānī discusses briefly the necessity of apologetic miracles⁽³⁾. The only reason for their existence is to validate the claim of the prophet to be an apostle of God. Apologetic miracles are the criterion by which men distinguish between the true prophet and the lying claimant to the prophetic mission. Furthermore, they are the only such criterion, just as works well done are the only proof by which one can infer the knowledge of the knower⁽⁴⁾. The precise purpose of the apostolic

⁽¹⁾ *Bayān*, 39-42.

⁽²⁾ *Bayān*, 40.

⁽³⁾ *Bayān*, 43.

⁽⁴⁾ The "works well done" (*al-af'āl al-muḥkama*) are works involving knowledge and purpose. They are the basis of al-Bāqillānī's proof

mission may differ in the case of different apostles ⁽¹⁾. The discussion of this point is rather long and need not detain us here. It is interesting to note, however, that the author insists that the true origin of all obligation is revelation and not reason ⁽²⁾ – a notion which he discusses elsewhere in a similar context, i. e. against his Mu'tazilite adversaries and the somewhat vague opponents called "the Brahmins" (*al-Barāhima*) ⁽³⁾.

The second section of this chapter is more pertinent to our present subject ⁽⁴⁾. In this section al-Bāqillānī discusses the qualities and essential elements (*aṣ-ṣifāt wa'l-aḥkām*) ⁽⁵⁾ requisite for the true apologetic miracle. The first of these requisites is that the apologetic miracle must be either one of the actions of God over which He alone has power (absolute miracle), or something over which creatures have power to a certain degree but which is effected in a way involving a violation of custom (modal miracle). The reasons for this first requisite are not repeated, since they have been sufficiently discussed in the first chapter.

The second requisite of the apologetic miracle is that it be something which violates and contradicts custom ⁽⁶⁾. This requisite is included in a general way in the first, and it is not discussed by al-Bāqillānī at this point. Yet it is not exactly a tautology. The first requisite is concerned more with the agent of the miracle, i. e. God, whereas this second requisite looks rather at the miracle *in se*, i. e. the thing which is done and which involves a violation of custom.

The third requisite is that the miracle must be peculiar to the apostle in the sense that no one else can effect it in the circumstances surrounding the apostle's use of it as an argument in favor of his veracity ⁽⁷⁾. The reason for this is obvious, since the effecting of a

of the existence of the divine attribute of knowledge, a proof used by al-Ash'arī also. Cf. *Kitāb at-tamhīd* (ed. McCarthy), Beyrouth, 1957, n. 47. and *Kitāb al-lumā'* (ed. McCarthy), Beyrouth, 1952, no. 13.

⁽¹⁾ *Bayān*, 44-50.

⁽²⁾ *Bayān*, 46.

⁽³⁾ Cf. *Kitāb at-tamhīd*, ed. cit., Chapter 9.

⁽⁴⁾ *Bayān*, 51-56.

⁽⁵⁾ *al-aḥkām*: ordinances or judgments. I think the expression "essential elements" conveys the idea of al-Bāqillānī. "Requisites" or "conditions" might also be used. At the end of no. 50 al-Bāqillānī uses the expression *ash-sharā'iṭ wa'l-awṣāf*.

⁽⁶⁾ *Bayān*, 52.

⁽⁷⁾ *Bayān*, 52 and 54.

similar phenomenon by a sorcerer or a magician would nullify, or at least cast doubt upon, the claim of the apostle. It is to be noted that al-Bāqillānī does not say that the miracle must be peculiar to the apostle in the sense that it is absolutely impossible for another to effect a similar phenomenon. From a later chapter it is clear that he admits the possibility and the existence of sorcery and magic ⁽¹⁾. He holds, however, for the reason already mentioned, that it is absolutely impossible for a sorcerer or magician to duplicate the apologetic miracle in the latter's circumstances, the chief of which is the fourth and last requisite, viz. that the apologetic miracle be accompanied by the apostle's challenge (*at-taḥaddī*) to others to duplicate it.

Al-Bāqillānī insists on the necessity of this challenge to such an extent that it may rightly be termed the *sine qua non* of the apologetic miracle. It is this challenge which distinguishes it from the prodigies which will accompany the Day of the Resurrection ⁽²⁾ and from the wonders of the saints (*karāmāt al-awliyā'*) and, in the last analysis, from the marvels effected by sorcerers and magicians. On the last day God will quicken the dead, cause the sun to rise from the west, etc. If He were to effect such things now on the occasion of an apostle's challenge, they would be apologetic miracles ⁽³⁾. The same is to be said of the wonders of the saints and the marvels effected by sorcerers and magicians. Later the author shows at length how God would nullify any false claim to the prophetic mission based on such marvels ⁽⁴⁾. Here he merely insists that the possibility of such marvels is the strongest and clearest proof that the apologetic miracle is not such simply because of what is done, but because it fulfils the requisites laid down, the chief among them being the apostle's challenge and his appeal to the miracle as the confirmation of his mission.

⁽¹⁾ *Bayān*, 90 sqq. It is to be noted, however, that the marvels said to be effected by sorcerers and magicians are, according to al-Bāqillānī, strictly the work of God, i. e. things which God effects on the occasion of the acts and formulae employed by the sorcerers and magicians — *Bayān*, 104-108. The reason is a principle dear to al-Bāqillānī, viz. that a creature can effect nothing in another creature (denial of secondary causation).

⁽²⁾ *yawm al-qiyāma*: i. e. the last day. Muslim tradition is rich in picturesque details concerning this day.

⁽³⁾ *Bayān*, 55.

⁽⁴⁾ *Bayān*, 109 sqq.

Why does al-Bāqillānī insist so much on the necessity of the challenge? The principal reason seems to be that his concept of the apologetic miracle is dominated by his preoccupation with what he regards as the greatest of apologetic miracles — the *i'jāz* (miraculous inimitability) of the Qur'ān. On several occasions Muḥammad challenged his adversaries to produce the like of the Qur'ān or of a part of it ⁽¹⁾. They were unable to do so. Since the Qur'ān is the *ne plus ultra* of apologetic miracles, it is, in a sense, the type of the true apologetic miracle. Hence every apologetic miracle must be accompanied by a challenge on the part of the apostle. It follows, therefore, as al-Bāqillānī mentions later, that Moses and Jesus challenged their adversaries to duplicate their miracles ⁽²⁾. Other reasons may be assigned for the insistence on the challenge. I am convinced, however, that al-Bāqillānī's notion of the apologetic miracle was very largely determined, not by abstract logical considerations, but by what he regarded as the supreme concrete apologetic miracle: the *i'jāz* of the Qur'ān.

⁽¹⁾ E. g. Qur'ān 2.21; 11.16; 17.90 (Flügel's verse numbers).

⁽²⁾ *Bayān*, 70.

A NEW FRAGMENT OF DIN.TIR.KI = BĀBILU AND ENŪMA FLIŠ vi 61-66

William L. MORAN — Rome

A slight addition to our sources for the series more commonly known as the "Stadtbeschreibung" of Babylon comes from K. 10924, a small fragment which joins K. 3089 (pl. XVIII) ⁽¹⁾. For the most part it is a duplicate of previously published texts ⁽²⁾, and it leaves the most urgent problem of this series, its reconstruction, as elusive as before ⁽³⁾. However, it does solve a long standing, if minor, problem, and in establishing the identity of three temples previously known only from obscure topographical equations it urges a re-examination of the still troublesome passage, *En. el.* vi 61-66.

The problem referred to concerns the notice of the summary that the series listed 53 *māḥazu* in Babylon. This was interpreted by Unger as meaning 53 temples ⁽⁴⁾, whereas Landsberger, with support from the synonym lists, favored *m.* in the sense of *parakku* ⁽⁵⁾. The solution hinges on the correct reading of the number. Unger correctly read 53 in B. M. 34878 r. 10', [ŠU.NIGI]N 53 [*ma*]-*aḥ-zi* ⁽⁶⁾, but since he did not refer to VAT 554 iii 9' as a variant, he implied that Reisner's clear 43 was a mistake in the copy. Collation, however, reveals that Reisner's copy is exact ⁽⁷⁾, and now on K. 10924 + r. 15' we

⁽¹⁾ K. 3089 was published by PINCHES, *PSBA* 22 (1900) 359-360. The join, which had already been made when we collated the tablet, was found indicated in notes of the late Prof. Geers. We wish to thank the authorities of the British Museum, Department of Western Asiatic Antiquities, for permission to publish this text.

⁽²⁾ On the reverse it duplicates, in part, B. M. 34878 (photo *WVDOG* 48, pl. 83, copy in UNGER, *Babylon*, pl. 48) r. 11'-19', and VAT 554 (photo *WVDOG* 48, pl. 82, copy in REISNER, *SBH* p. 142) iii 4'-12', with a few minor variants.

⁽³⁾ For the present see LANDSBERGER, *ZA* 41 (1933), 287 ff.

⁽⁴⁾ *Babylon*, 135.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, 289.

⁽⁶⁾ Text collated.

⁽⁷⁾ For this collation we are indebted to Dr. Franz Köcher, to whom we express our cordial thanks. He has also confirmed our sug-

read ŠU.NIGIN [4] 3 *ma-ḥa-z[u]*. For if the text is slightly damaged at this point, there can be little doubt about the reading, since only one *Winckelhaken* is written in the lower part of the sign. The textual evidence, therefore, points strongly to the 53 of B. M. 34878 being an error of the ancient scribe, occasioned perhaps by the number of the next entry, which is 55.

Ash. Mus. 1924-846 ⁽¹⁾ is decisive and at the same time makes clear to what part of the series the number has reference. For on this tablet, which is virtually intact, we find twenty three entries on the obverse, and twenty on the reverse. This agreement in number cannot be fortuitous. It is also to be noted that the following entry of the summary refers to 55 *parakku* of Marduk, while the catch-line of Ash. Mus. 1924-846 indicates that the following tablet of the series listed *parakku*. Unfortunately the end of the line is destroyed, but the evidence now makes the restoration of Marduk virtually certain.

The identification of the *m.* of Babylon raises anew the problem of the exact meaning of this extremely common entry in our Akkadian lexicon ⁽²⁾. Since this is a study in itself, here we shall note only the immediately relevant parallels for the usage implied in our text. As referring to an entire temple-complex it is attested in *Šurpu* viii 10,

gestion that Reisner's SU is a miscopy of the expected ZU (read therefore *ma-ḥa-zu*).

⁽¹⁾ VAN der MEER, *Iraq* 5 (1938) 63-64.

⁽²⁾ We would only note that it seems to us highly probable that the etymology of this word is not to be sought in the unattested root *ḪWZ*, but in *aḥāzu*. This follows from Miss E. Reiner's isolating three occurrences of a *m.* to which we would give the meaning "pool" or the like (*Šurpu*, *Afo* Beiheft 11, 60). In this case her etymology is *aḥāzu*, and without strong reasons to the contrary we should accept this etymology and at the same time bring our *m.* under it. If we look for the common denominator in the various usages, one possibility which suggests itself is that of an area enclosed with a wall [cf. *iḥzu*, "trimming, mounting, etc.", and *uḥḥuzu*, "to trim (with gold, etc.), etc."], and hence *m.* as city, temple, an as yet indetermined part of temple or type of sacred structure, and finally a spring or pool of water encircled by a wall. This would also square with Aram. *māḥūzā* / *māḥōzā*, "urbicula muris quidem circumdata sed sec. lexx. minor quam *karkā oppidulum*" (PAYNE-SMITH, *Thesaurus* 2068). Attractive as this proposal may be, it has the serious disadvantage of not being able to account for the Sumerian equivalent, *ki-(šu)-peš_{5/6}*, which, it will be noted, parallels in its *ki* the *mapras*, *nomen loci* formation, of *māḥazu*. For this rea-

where Esangil is called a *m.*; to the plethora of *m.* in Babylon — a boast which no other city seems to have made — Esarhaddon refers in his account of the rebuilding of Esangil ⁽¹⁾. Relevant to the three entries in Ash. Mus. 1924-846 (obv. 21, r. 5-6), which identify the structure as a *parakku*, we have, in addition to the equation of a synonym list *m.* = *parakku* ⁽²⁾, other indications of *m.* as a smaller unit: 1. Marduk's statement in *En. el.* that within his temple he would found its *m.* ⁽³⁾; 2. the sequence *sukku* - *muhru* - *māḥaz ili* - *bīt ili* ⁽⁴⁾, in which *m.* must be a part of, or within, the temple, not the entire complex, and even less a city ⁽⁵⁾.

Turning to the obverse of K. 10924, we find that it duplicates Ash. Mus. 1924-846 : 1-5 ⁽⁶⁾, so that we may now compose a text for the first three lines:

[é-s]ag-[l]	ZU.AB
[é-te]-m[é]-en-an-k[i]	é-šár-ra
[é-kar]-za-gin-na (?)	KÁ ZU.AB

son we are more inclined to think of "the place of taking", that is, where originally the harvest is brought in and shares taken (cf. the use of *šūḥuzu* in WATERMAN, *Business Documents of the Hammurabi Period*, 13: 8 and 41: 12); for (šu)-peš see for the present Jacobsen's remarks, *ZA* 52 (1957) 103, n. 19, and note [pi.eš] [ŠU].KAD₆ = *šá-pa-[šu]* and *šá-b[a]-šu*, "divide the harvest", *Diri* V 89, 92. Hence the city or temple as the place of receiving one's due as lord, the later use of *m.* as a capital or administrative center, and the "pool" as the place of taking or collecting the water of small streams. Obviously, however, all of this needs a more detailed presentation.

⁽¹⁾ BORGER, *Die Inscriften Asarhaddons* (*Afo* Beiheft 9), 18 iii 5. Borger's translation "Kultstädte" seems to imply that *m.* here refers to more than Babylon, but the context is concerned only with this city.

⁽²⁾ *RA* 14 (1917) 167 ii 21. Cf. also *OECT* 6, pl. 11 obv. 5.

⁽³⁾ *qerbuššu māḥazašu lūšaršidma* (*STT* 12 r. 17' = *CT* 13, 29 : 9). Note also that in *En. el.* iv 146 Anu, Enlil and Ea have each a *m.* within Ešarra.

⁽⁴⁾ See WEIDNER, *RSO* 32 (1957) 191: 33. Cf. also 4 R 33* iv 8.

⁽⁵⁾ Weidner translates "eine göttliche Kultstadt". However, since *Iqqur ipuš*, as distinguished from *Inbu bēl arḫi*, is destined for the private citizen, restoration of a city is most unlikely; besides, the temple (*bīt ili*) as the last named would seem to be the largest structure in the sequence.

⁽⁶⁾ Collation, aided by K. 10924, reveals the following text for this exemplar: in line 1 [é-sag]-[l], in line 2 [é-te-me-e]-n-an-ki, in line 3 [é-kar-za-g]in-n[a].

⁽⁷⁾ No other restoration is possible, Ekarzaginna being the only temple of Babylon ending in -zaginna. For other occurrences see BORGER,

Some commentary on these lines is provided by roughly contemporary documents. Thus, Nabopolassar refers to the famous ziqqurat as *gabari Ešarra*, "the duplicate of Ešarra" ⁽¹⁾. Similarly, Assurbanipal calls Esangil the *gabari apsi* ⁽²⁾, while for Esarhaddon Esangil is *matnat apsi tamšil Ešarra mehet šubat Ea tamšil Iki*, "the m. of the Apsu, the image of Ešarra, the counterpart of Ea's dwelling, the image of the Iki-constellation" ⁽³⁾. The connection between Ekarzagina and the "Gate of the Apsu" is new, but the identification and its position in the list immediately after Esangil and Etemenanki are understandable. Topographically, this temple, whose lord, the god Ea, was the Apsu-dweller *kar' ēšoxhūn*, lay either within the Esangil complex or close by, near the east bank of the Euphrates ⁽⁴⁾; mytho-

op. cit., 89: 22, 91: 10 f.; VAB 7, 246: 65, 269: 19; VAB 4, 280: 23. In our opinion we should also add KING, *BBSI* I, 123 iv 25, since we see no convincing reason to place the Ekarzagina mentioned in this text in Sippar, the priestly family in question having clearly maintained its connections with Babylon; note too the location on the Euphrates and the performance of the *mīs pi* ritual as in the Ekarzagina of Babylon.

⁽¹⁾ For the text and reading, WEISSBACH, *WVDOG* 59, 42: 28 and note n.

⁽²⁾ *Afo* 13 (1939-1941) 205: 14, dupl. VAB 7, 300: 10 (*apsu* in this passage is not, as STRECK, *ibid.*, n. 7, says, a basin, but the temple itself). Cf. also BA 10, 75: 11 f. *alim-ma hi-li sa, abzu-ša-ga é-sag-il-la gub-ba: kabtu ša ina Esangil qereb apsi elli kuzba malū*, "personage (Marduk) who in Esangil, in the heart of the pure Apsu, is endowed with charm" (Sum. "who full of charm stands in Esangil, in the heart of the pure Apsu"). There is also a *šubtu* of Marduk, probably in Esangil, Eabzu (K. 4153 obv. 6, *Afo* 13 [1939-1941] Tafel VIII = Ash. Mus. 1924-810: 9, *Iraq* 5 [1938] 62).

⁽³⁾ BORGER, *op. cit.*, 21: 47 f. For the relevant literature on this line see Borger's note.

⁽⁴⁾ For the problem of the location of Ekarzagina see WEISSBACH, *op. cit.*, 77. Note also Assur 13956 ft (Assur Photo 4202 — courtesy General Direktor der staatlichen Museen) obv. (?) i 13'

ká-kar-za-gin-na
[x] x DIN.TIR.KI

KÁ šá mul-te-šir SAI,
i-na ŠĀ ir-ru-bu.

This text really only complicates the problem, because it is preceded by *ká-u₆-di-babbar*, *ká-nun-abzu*, *ká-nun-ḥé-gál*, and followed by *ká-KA-tar-ra* and *ká-a-še-ir-du₆-da*. The second and third gates just named are usually considered to be gates of Etemenanki (WEISSBACH, *op. cit.* 82), but this is not certain; the first, fourth and fifth are certainly gates of Esangil. The only thing that seems clear is that we must place the Kákarzagina on the north side of Esangil.

logically, it was at the "Gate of the Apsu" that Marduk built his temple ⁽¹⁾.

Now it is evident that the identifications of our list, which, if unparalleled in this type of text, were obviously current in the 7th century B. C., have a mythological background and reflect speculation on the cosmic rôle of Babylon and of her principal temple and ziqqurat. If for lack of information on the *bāb apsi* ⁽²⁾ we restrict ourselves to the first two identifications, we shall have little hesitation in identifying the myth and the basis of the speculation; they are to be found principally, if not solely, in *En. el.* Marduk, Babylon, Esangil, Apsu, Ešarra — this constellation points unmistakably to the creation epic, with Ešarra being particularly decisive ⁽³⁾, since it was only in *En. el.* that it played any rôle in the mythology of Babylon. Even clearer perhaps in this regard is the passage cited above from Esarhaddon, for to call Esangil the *mehet šubat Ea* is simply to paraphrase *Esangil mehet apsi* in *En. el.* vi 62. It is, moreover, in this context of allusion to *En. el.* that Ešarra reappears.

However, nowhere in *En. el.* is Esangil the *tamšil Ešarra* ⁽⁴⁾ nor Etemenanki Ešarra or *gabari Ešarra*. This raises the question of the validity of these identifications in so far as they imply an interpretation of *En. el.*, that is, of *En. el.* vi 61-66, for these are the only lines directly involved. An answer is possible only by testing the interpretation, implicit or explicit, and seeing the results.

⁽¹⁾ KING, *STC* 2, pl. 67: 5 (see also LANDSBERGER, *Afo* 1 [1923] 69 ff.); 4 R² 18, No. 1: 4-5, 8-9.

⁽²⁾ The only other reference to the *bāb apsi* we know of was pointed out to us by Prof. Thorkild Jacobsen, namely, *KAV* 218 A II 26-27, 35 (cf. LANDSBERGER, *JNES* 8 [1949] 274, 284).

⁽³⁾ WEISSBACH, *op. cit.*, 43, note n, has suggested that the Ešarra at Uruk was the term of comparison in Nabopolassar's *gabari Ešarra*; BORGER, *op. cit.*, 21 note to 48 ff. has correctly rejected this explanation.

⁽⁴⁾ This view of Esangil is at best indirectly derived from *En. el.* It seems to be based directly on an analogy Enlil : Marduk :: Ešarra (Ekur) : Esangil, but since Ešarra as a name for the entire temple complex at Nippur seems to be a later development, the equation of Esangil and Ešarra must also be later. The use of *tamšilu*, however, may be influenced by *En. el.* iv 144 where Ešarra is the *tamšilu* of the Apsu; since Esangil is the Apsu, as we shall see, then conversely it could be considered the *tamšil Ešarra*.

the noun and the entire context make perfectly clear, for Marduk alone is a temple built and, therefore, there is no escaping that Enlil and Ea stand in apposition to Marduk.

Actually, this is a fine line, worthy of a poet. By substituting Marduk in the triad, Anu-Enlil-Ea, he shows that Marduk has the power and position of Anu ⁽¹⁾; by placing the next two gods in apposition to Marduk, he declares that Marduk is both a second Enlil and a second Ea ⁽²⁾. It is as the second Ea that his temple must be another Apsu; since the poet can refer to him simply as Ea, similarly can he refer to his temple simply as the Apsu (line 63). Then, as Prof. Jacobsen has noted as we pass from the Apsu below to the heights of the ziqqurat, the poet presents Marduk as the second Enlil. And this is the point of line 66: as the second Enlil Marduk must have a ziqqurat like the Ešarra of Enlil at Nippur ⁽³⁾, and this is achieved in the poet's mind by having the ziqqurat so high that its "horns" gaze at eye-level on the foundations of Ešarra. In other words, the summit of the ziqqurat plunges into Ešarra, which thus becomes an extension of Marduk's ziqqurat, and by implication the Ešarra of Nippur, in its essence or inner reality, is transplanted, like the Apsu of Eridu, to Babylon.

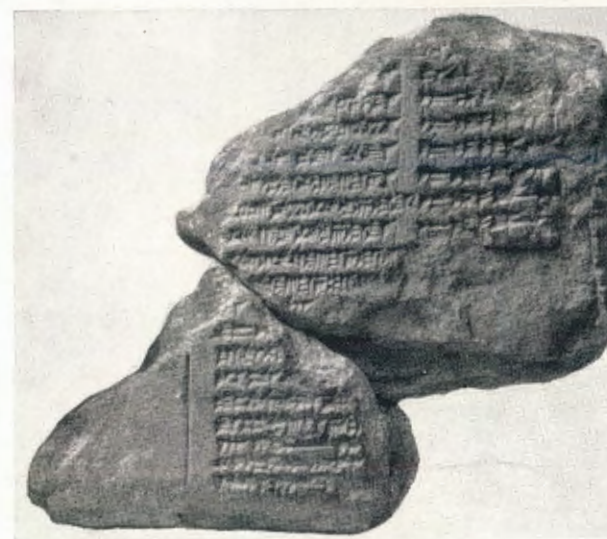
⁽¹⁾ Cf. SCHOTT, *ZA* 43 (1936) 144; our interpretation does not rule out the connection between this line and Marduk's identity with Nibiru (Jupiter) and his position in the Anu zone. We have here a splay of meaning typical of poetry in which two or several interpretations are equally true.

⁽²⁾ This of course is the point of the entire poem, Marduk's position and its justification. On Marduk's assumption of Enlil's rôle, see LABAT, *op. cit.*, 32 ff.; the end of the poem, whether it be a later addition or not, is quite conscious of Marduk's being a second Ea as he receives all the *paršû* of Ea as well as his name.

⁽³⁾ The designation of the ziqqurat of Enlil at Nippur as Ešarra goes back at least to the early Old Babylonian period; the name is attested in PBS 1/1 8 i 15 [é]-sar!-ra = LANGDON, *Babylonian Liturgies* No. 44: 16 [é-sa]r!-ra = K. 11950: 10' (Geers copy) é-šár-r[a]. In later texts Ešarra is referred to much more frequently than commonly supposed, but apparently as a name for the entire temple-complex and not only the ziqqurat; thus all the references listed by EBELING, *Die akkadische Gebetsserie "Handerhebung"*, 162, concern Nippur, not Assur. In this connection note that at Assur Ešarra refers to the entire temple-complex (*bitu gabbu*). Is the impossible é-gigir in 2 R. 50: 3 an error somewhere along the line of the transmission of the text for E-sar/šár-ra?



Obverse



Reverse

« Stadtbeschreibung » Fragment K. 10924

We conclude, therefore, that the tradition — for such we must call it — represented in the “Stadtbeschreibung” by the identification of Esangil with the Apsu and of Etemenanki with Ešarra derives from an interpretation of *En. el.* vi 61-66 which cannot be dismissed as a naive midrash; it is faithful to the poet's mind and alone solves the numerous difficulties which have hitherto tormented the modern interpreters of these lines.

[*Addendum:* Prof. Landsberger has kindly communicated to me his solution of the *ma-AD-NAT apsi* in the Esarhaddon passage. He reads *ma-aṭ-lat* and translates “mirror”. The root is NṬL, and for the variant forms *maṭ-ṭa-lal* / *ma-aṭ-lat* he compares *maššarat* / and *mašrat*. See also Borger, *BiOr* 14 (1957) 192, n. 4].

SULLA STORIA DEL NOME CANAAN

Sabatino MOSCATI — Roma

La storia del nome Canaan ⁽¹⁾ ha compiuto un notevole progresso quando, nel 1936, lo Speiser ha segnalato la presenza nei testi accadici di Nuzi dell'aggettivo *kinahhu* col significato di « rosso porpora » ⁽²⁾. Come è noto, *kinahh/nu/i/a* è la forma accadica corrispondente al semitico nord-occidentale *kn'n* (ebraico *Kēna'an*), « Canaan ». La segnalazione è tanto più importante, in quanto pone in luce una situazione parallela a quella del nome Fenicia: esso è in greco *Φοινίκη*, connesso a *φολιξ*, « rosso porpora ».

Qual'è, tuttavia, la natura del rapporto tra *kinahhu* e *kn'n*? Deriva il primo vocabolo dal secondo, od il secondo dal primo? Lo Speiser, osservando che l'aggettivo dei testi di Nuzi non ha riscontro nè base radicalica in accadico, ha pensato che esso derivi da *kn'n*, con riferimento all'industria della colorazione in porpora dei tessuti caratteristica della regione di Canaan. Ma l'argomentazione potrebbe rovesciarsi: proprio la mancanza di riscontro e di base radicalica in accadico, ed insieme la circostanza che *kn'n* comincia ad apparire nelle fonti semitiche nord-occidentali appunto in quest'epoca, potrebbe far pensare che sia *kn'n* a derivare da *kinahhu*, vocabolo di origine non semitica designante la tipica industria locale ⁽³⁾. Di fatto, numerosi studiosi hanno suggerito che si tratti di un vocabolo hurritico ⁽⁴⁾. L'epoca e l'ambiente in cui esso compare — i testi di Nuzi —

⁽¹⁾ Esprimo la mia viva gratitudine al prof. G. Levi Della Vida, al quale debbo l'idea basilare del presente articolo.

⁽²⁾ E. A. SPEISER, *The Name Phoinikes: Language* 12 (1936) 124-25.

⁽³⁾ Cf. dello scrivente *I predecessori di Israele*, Roma 1956, 68-70.

⁽⁴⁾ Taluni propongono **kina*, **kana* « rosso » più il suffisso *-hi*; altri **ikna* più il suffisso *-ggi* o *-ghi*: cf. J. LEWY, *Influences hurrites sur Israël: RES* 3 (1938) 49-54; W. F. ALBRIGHT, citato da B. MAISLER, *Canaan and the Canaanites: BASOR* 12 (1946) 8 (lo studio non mi è accessibile direttamente). Sia la desinenza *-hi* sia quella *-ni/a*, con cui il vocabolo accadico per Canaan compare nelle lettere di Tell 'Amarna, possono trovare spiegazione in hurritico: cf. B. MAISLER, cit., 8-9.

possono favorire l'ipotesi; e del resto, non ha mostrato lo stesso Speiser che nel caso di *Φοινίκη*, *φολιξ* è il nome di luogo a derivare dall'aggettivo, e non viceversa? ⁽¹⁾

* * *

La questione, non risolubile nei termini fin qui posti, può invece esser risolta — mi sembra — se considerata nel rapporto strettamente formale tra i due vocaboli. *kn'n* e *kinahhu* (forma più vicina a *kn'n* della sua variante *kinahhu*, nella quale si può ravvisare un fenomeno di assimilazione) hanno in comune la prima, la seconda e la quarta consonante. Varia soltanto la terza, per la quale si ha la corrispondenza tra *ʿ* semitica nord-occidentale e *h* accadica od in grafia accadica ⁽²⁾. La questione, dunque, si riduce ai seguenti termini: dipende *ʿ* semitica nord-occidentale da *h* accadica, o viceversa?

Occorre a questo punto accertare se la *ʿ* sia primaria o secondaria. Vi è infatti, in linea di principio, la possibilità che si tratti di una *g* originaria, confluita in *ʿ* secondo la legge fonetica propria a gran parte del semitico nord-occidentale. Orbene, questa possibilità è nel caso presente da escludersi: infatti, abbiamo una attestazione del vocabolo in ugaritico — e questa è la più antica attestazione del semitico nord-occidentale — nella forma dell'aggettivo *kn'ny*, « cananeo » ⁽³⁾. Poichè nell'ugaritico il passaggio *g* > *ʿ* non ha luogo, la *ʿ* di *kn'n* può considerarsi originaria.

Si potrebbe osservare che l'ugaritico ci dà una sola attestazione; e che se questa per avventura dovesse spiegarsi in modo diverso, l'argomento cadrebbe. A questa obiezione, tuttavia, si può rispondere agevolmente. A parte il fatto che non vi è alcun motivo per interpretare diversamente il vocabolo ugaritico, è notevole che una stele egiziana di Memfi illustrante le imprese in Asia del faraone Amenofi III — e dunque la più antica attestazione egiziana di cui si disponga per il momento, prossima all'epoca di quella ugaritica — contiene l'aggettivo *kyn'nw* ⁽⁴⁾. Ciò conferma che la terza consonante

⁽¹⁾ E. A. SPEISER, cit., 121-26.

⁽²⁾ Cioè, in adattamento accadico di una eventuale consonante hurritica.

⁽³⁾ Testo 311: 7; cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, II, Roma 1955, 171. Il testo fu pubblicato da C. VIROLLEAUD, *Textes administratifs de Ras-Shamra en cunéiforme alphabétique: RA* 37 (1940-41) 27.

⁽⁴⁾ La stele è stata pubblicata da A. M. BADAWI, *Die neue historische Stele Amenophis' II: ASAE* 42 (1943) 1-23; cf. p. 16.

semitica nord-occidentale è ϵ , perchè se fosse \dot{g} essa avrebbe la corrispondenza egiziana g o q ⁽¹⁾.

Ciò posto, si può tornare al problema del rapporto tra ϵ semitica nord-occidentale e h accadica. Su questo rapporto, dopo le premesse fin qui stabilite, non vi può essere dubbio. Se la h accadica fosse primaria, le corrisponderebbe in semitico nord-occidentale h o il suo sviluppo \dot{h} ; e se anche la h accadica fosse il riflesso di una \dot{g} hurritica, questa si ritroverebbe in \dot{g} ugaritica ⁽²⁾. Ciò non essendo, il solo rapporto possibile è la derivazione di h da ϵ ; e ciò come un adattamento, perfettamente normale secondo le norme fonetiche dell'accadico sulla metà del II millennio a. C. In esso, infatti, la ϵ semitica nord-occidentale viene adattata in ϵ o h ⁽³⁾.

Una conferma significativa dell'argomentazione ora svolta è data dalla più antica fonte accadica in cui il nome Canaan ricorre, la statua di Idrimi ⁽⁴⁾. In questa fonte, a differenza dalle altre più tarde, la grafia del nome è *ki-in-a-nim^{hi}*, e dunque si ha l'altro adattamento possibile della ϵ semitica nord-occidentale, quello in ϵ ⁽⁵⁾.

Concludendo, *knⁿ* è la forma originaria e *kinahhu* quella derivata; il nome Canaan, nei limiti della questione fin qui posta, è autoctono ⁽⁶⁾; l'industria caratteristica della colorazione in rosso dei tessuti prende il nome della regione — come, ad esempio, la mussola da Mossul — e non viceversa.

⁽¹⁾ Cf. dello scrivente *Preistoria e storia del consonantismo ebraico antico* (Memorie dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. V, fasc. 8), Roma 1954, 426.

⁽²⁾ Cf. C. H. GORDON, cit., I, 24; C. VIROLLEAUD, *Le nouvel abécédaire de Ras-Shamra*: GLECS 7 (1954-57) 60.

⁽³⁾ Cf. *Preistoria e storia del consonantismo ebraico antico*, cit., 21-22; W. VON SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Roma 1952, 26.

⁽⁴⁾ S. SMITH, *The Statue of Idri-mi*, London 1949, 14.

⁽⁵⁾ O piuttosto, in questo caso, la riduzione a zero, variante assai frequente in accadico — per motivi di natura grafica — dello sviluppo in ϵ : cf. dello scrivente *Il sistema consonantico delle lingue semitiche*, Roma 1954, 59-60.

⁽⁶⁾ Ho lasciato da parte fin qui la questione sollevata dal recente articolo di G. DOSSIN, *Kengen, pays de Canaan*: RSO 32 (1957) 35-39. Il Dossin formula l'ipotesi che il nome Canaan possa ravvisarsi nel sumerico *Kengen* di una lista geografica. Si tratta per il momento solo di un'ipotesi, la quale, nel caso che ricevesse conferma, concorderebbe con gli argomenti qui svolti circa l'origine autoctona, o comunque non hurritica, del nome Canaan e circa la secondarietà di *kinahhu*.

* * *

V'è un altro significato etimologico per Canaan? Giova rilevare, preliminarmente, che non vi è alcun bisogno di cercare ad ogni costo etimologie per i nomi propri di regioni: come se, a parte alcuni casi di assoluta evidenza, non fossero poi i significati comuni a derivare da quelli propri, e non viceversa. Ad ogni modo, prescindendo dall'antica ed irrilevante spiegazione di *knⁿ* come «terra bassa», da una radice *knⁿ* ⁽¹⁾, va considerata l'ipotesi formulata alcuni anni or sono dal Maisler ⁽²⁾. Questi, rilevando che l'aggettivo *kynⁿmw* nella già citata stele di Memfi ha un valore comune piuttosto che proprio («mercanti»), e collegandolo con lo stesso significato presente per Cananei e Canaan («terra di mercanti») in alcuni passi biblici ⁽³⁾, ha ritenuto che appunto «mercanti» sia il significato originario di Cananei, e «terra di mercanti» quello di Canaan.

Ma, si osservi, se così fosse, noi dovremmo trovare la radice *knⁿ* ben attestata in semitico con il valore appunto di «commerciare». Il che non essendo, tanto più si rafforza il generale rilievo formulato più sopra: se anche un rapporto vi è — e certamente esiste, almeno nei testi biblici — tra «Cananei» e «mercanti», sarà il secondo significato a derivare dal primo, in connessione con l'attività caratteristica delle genti cananee, e non viceversa.

⁽¹⁾ L'etimologia compare già in G. Gesenii *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraicae et Chaldaee Veteris Testamenti*, II, Lipsiae 1840, 696, ed è ripetuta fino ad epoca recente da molti autori. Si osservi, tuttavia, che anche dal puro punto di vista semantico *knⁿ* significa «curvare», «piegare», piuttosto che «essere basso».

⁽²⁾ B. MAISLER, cit., 7-12.

⁽³⁾ Cf. *Is.* 23, 8; *Sof.* 1, 11; *Zacc.* 14, 21; *Giob.* 40, 30; *Prov.* 31, 24. A questi passi se ne aggiungono altri in cui Canaan conserva il valore di nome proprio, ma viene usato espressamente a definire una terra di mercanti: cf. *Is.* 23, 11; *Os.* 12, 8.

MELOTHESIA AND DODECATEMORIA

Otto NEUGEBAUER - Providence, R. I.

In carrying out an enterprise of such large dimensions as the "Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum" it was, in practice, necessary to draw sharp lines somewhere for the detailed investigation of manuscripts. It is therefore not surprising to find occasionally within otherwise purely astronomical texts sections which actually belong to the material of the CCAG. This is the case with a table entitled *περὶ μελῶν ζωδίων* "On the limbs of the zodiacal signs" contained in Cod. Vat. gr. 208 fol. 129v, 130r and Cod. Palat. gr. 137 fol. 83⁽¹⁾. Since the doctrine which is presented by this table does not otherwise seem to have come to light, it is of some interest to make this text available.

The general scheme may be illustrated by the case of Cancer. Twelve places in this sign are associated with parts of the body:

2° head	17° left claw
5 face	20 back
7 mouth	22 abdomen
10 shoulder blades	25 hands
12 throat	27 feet
15 right claw	30 haunches.

The numbers show alternating differences 2 and 3. Obviously this is the result of dropping in every second case the fraction $\frac{1}{2}$ in an original sequence $2\frac{1}{2}$, 5, $7\frac{1}{2}$, 10, etc. The latter numbers are

⁽¹⁾ For Cod. Vat. gr. 208 cf. Io. MERCATI-P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices Vaticani Graeci*, Rome 1923, p. 256. The knowledge of the version in Pal. gr. 137 I owe to HEIBERG, *Ptolemaeus opera II*, Prolegomena p. CXCVI. No details are given in the catalogue *Codices manuscripti Palatini graeci*, Roma 1885. I have not investigated whether other versions of this text exist. For the planetary melothesia see A. OLIVIERI, *Memorie della R. accademia di archeologia, lettere e arti di Napoli*, 5 (1936) p. 19-58. See table one on pages 271 and 273.

the well-known "dodecatemoria", i. e., the subdivision of each zodiacal sign into a "microzodiac" of twelve parts of $2\frac{1}{2}^\circ$ each. As

περὶ μελῶν ζωδίων

μοῖραι	κρίου	μοῖραι	ταύρου	μοῖραι	διδύμων
Ε	κεφαλή	Ξ ¹⁾	κεφαλή	Β	κεφαλή τοῦ πρὸς βορείον
Ε	τράχηλος	Ε	πρόσωπον	Ε	πρόσωπον
Ι	μέτωπον	Ξ	τράχηλος	Ξ	καρδία
ΙΒ	καρδία	Ι	μέτωπον	Ι	στήθος
ΙΕ	ὠμοί	ΙΒ	καρδία	ΙΒ	χεῖρες
ΙΗ	ὀπίσθια	ΙΕ	ὠμοί	ΙΕ	πόδες
Κ	κοιλία	ΙΗ	ὀπίσθια	ΙΕ	δόπαλον
ΚΓ	γόνата	Κ	κοιλία	ΙΕ	ἀνὰ μέσον τοῦ σ ³⁾
ΚΤ	πόδες ὀπίσθιοι	ΚΘ ²⁾	γόνата	Κ	κεφαλή τοῦ νοτίου
ΚΗ	αἰδοῖα	ΚΤ	πόδες ὀπίσθιοι	ΚΒ	κοιλία
Λ	οὐρά	ΚΗ	αἰδοῖα	ΚΕ	πόδες γόνата
		Λ	οὐρά	Λ	ἰσχία

μοῖραι	καρκίνου	μοῖραι	λέοντος	μοῖραι	παρθένου
Β	κεφαλή	Δ ³⁾	κεφαλή	Β	κεφαλή
Ε	πρόσωπον	Ε	πρόσωπον	Ε	πρόσωπον
Ξ	στόμα	Ξ	στόμα	Ξ	χεῖρες
Ι	ὠμοπλάται	Ι	καρδία	Ι	στάχυς
ΙΒ	τράχηλος	ΙΒ	τράχηλος	ΙΒ	ὠμοπλάται
ΙΕ	χείλη δεξιά	ΙΕ	ὠμοί	ΙΕ	στήθος
ΙΞ	χείλη εὐώνυμα	ΙΞ	ὠμοπλάται	ΙΞ	μάζος δεξιός
Κ	νῶτος	Κ	νῶτος	Κ	μάζος εὐώνυμος
ΚΒ	κοιλία	ΚΒ	κοιλία	ΚΒ	κοιλία
ΚΕ	χεῖρες	Κ ⁴⁾	γόνата	ΚΕ	ποὺς δεξιός
ΚΞ	πόδες	ΚΞ	πόδες	ΚΞ	ποὺς εὐώνυμος
Λ	ἰσχία	ΚΘ	αἰδοῖα	ΚΘ	ἀστράγαλος
		Λ	οὐρά	Λ	ἰσχίον

- 1) P correctly β
 2) P incorrectly κτ
 3) sic (also P) instead of β
 4) P correctly κε
 5) P correctly τῶν

Table one: upper half

Sachs and I have shown, this is one of the few astrological doctrines which can be traced back to Mesopotamia ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ NEUGEBAUER-SACHS, *The Dodecatemoria in Babylonian Astrology*. *Archiv f. Orientforschung* 16 (1953) p. 65 f.

The above-mentioned numbers are correctly preserved only for Cancer, Capricorn, and Aquarius, whereas scribal errors have more or less obscured the underlying scheme in the other cases. Nevertheless the original pattern is clearly the pattern of the dodecatemoria.

The parts of the body associated with these twelfths form a curious mixture of the well-known zodiacal "melothesia" and specific features of the constellation in question. The ordinary arrangement — although subject to minor variations — associates the following parts of the body with the zodiacal signs ⁽¹⁾, beginning with Aries:

1 head	7 buttocks
2 throat	8 pudenda
3 shoulders, arms	9 knees
4 chest	10 haunches, loins
5 stomach	11 tibia, ankles
6 abdomen	12 feet.

Obviously, our lists follow the same principle for the twelfth-divisions of each individual sign, although modified by the underlying zodiacal configuration. The two "bicorporeal" signs, Gemini and Fishes, are divided into two sequences each. In Virgo the "Ear of Corn" (Spica) is mentioned, in Scorpio the Sting, in Sagittarius the Bow, etc., and a Tail occurs whenever possible. Yet, these parts of constellations are not related to their actual positions within the sign. For example, the Heart of Leo (which should be Regulus) and Spica are both associated with the 10th degree in their respective sign, although Regulus has a longitude of 2;30° in Leo, Spica of 26;40° in Virgo for the time of Ptolemy ⁽²⁾. This proves our point since the longitudinal difference of stars is not influenced by precession. Thus we see that we are dealing here with a purely astrological speculation without any contact with astronomical reality. The time of origin ⁽³⁾ and the method of application remain unknown.

⁽¹⁾ Cf., e. g. CCAG 5,4 p. 216, 24 ff; 8,1 p. 20 (figure); BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* p. 319; J. DE VREESE, *Petron* 39, Amsterdam 1927, p. 198 ff.

⁽²⁾ *Almagest* VII, 5.

⁽³⁾ In favor of a relatively high age of the doctrine under consideration speaks perhaps the occurrence of the 'Club' ῥόπαλον in Gemini, which is also mentioned in a text probably related to Balbillus (first century A. D.): CCAG 8,4 p. 244, 2.

The new table, however, permits us to recognize it as the ultimate source of sections in an excerpt of Rhetorius (about A. D. 500) from Teucros (probably first cent. B. C.) concerning the qualities and

περὶ μελῶν ζωδίων

μοῖραι	ζυγοῦ	μοῖραι	σκορπίου	μοῖραι	τοξότου
β	κεφαλή	β	κεφαλή	β	κεφαλή
ε	πλαστιγὲς εὐώνυμος	ε	μέτωπον	ε	πρόσωπον
ζ	ἰσχία εὐώνυμος	ζ	πρόσωπον	ζ	στόμα
ι	πλαστιγὲς δεξιά	ι	χεῖρ δεξιά	ι	τραχήλος
ιβ	πόδες	ιβ	χεῖρ εὐώνυμος	ιβ	χεῖρες
ιε	μηρὸς εὐώνυμος	ιε	τραχήλος	ιε	τόξον
ιθ	γνώμων ζυγῶν	ιζ	νῶτος	ιζ	πόδες ἐμπρόσθιοι
κ	καρδία	κ	κοιλία	κ	νῶτος
κβ	χεῖρ δεξιά	κβ	ποὺς δεξιός	κβ	κοιλία
κγ	χεῖρ εὐώνυμος	κε	ποὺς εὐώνυμος	κε	πόδες ὀπίσθια
κε	πλευρὰ δεξιά	κη	κέντρον	κη	ἰσχία
κς	κοιλία	λ	διάστημα κέντρον	λ	οὐρά
λ	ἐφηβαῖον				

μοῖραι	αἰγοκέρωτος	μοῖραι	ὕδροχόου	μοῖραι	ἰχθύων
β	κέρατα	β	κεφαλή	β	στόμα
ε	κεφαλή	ε	πρόσωπον	ε	κεφαλή
ζ	πρόσωπον	ζ	νῶτος	ζ	βράγχη
ι	στόμα	ι	καρδία	ι	τραχήλος
ιβ	καρδία	ιβ	χεῖρ δεξιά	ιβ	νῶτος
ιε	τραχήλος	ιε	ὕδωρ τὸ χεόμενον	ιε	τὸ ἀνά μέσον
ιζ	ἀκοπλάται	ιζ	χεῖρ εὐώνυμος	ιζ	στόμα τοῦ βορείου
κ	χεῖρ δεξιά	κ	κοιλία	κ	κεφαλή
κβ	νῶτος	κβ	μόρια	κβ	στήθος
κε	κοιλία	κε	μηροί	κδ	τραχήλος
κς	ὀπίσθια	κε	πόδες	κε	κοιλία
λ	οὐρά	λ	ἰσχία	λ	τὸ μεταξὺ τῶν ις ⁽¹⁾

⁽¹⁾ P: μεταξὺ τῶν ἰχθύων

Table one: lower half

powers of the 12 zodiacal signs ⁽¹⁾. For each sign is given, among others, a paragraph for which the case of Taurus may serve as an example ⁽²⁾: "There rises: from 1° to 3° the head, from 4° to 7° the horns, from 8° to 10° the throat, from 11° to 13° the chest, from 14° to 18° the loins, from 19° to 21° the haunches, from 22° to 24° the

⁽¹⁾ CCAG 7 p. 194 to 213 (variants in CCAG 5,4 p. 123 ff).

⁽²⁾ CCAG 7 p. 197, 24 to 27.

feet, from 25° to 27° the tail, from 28° to 30° the claws". Obviously the compiler of this list (Rhetorius? or Teucros?) no longer understood that he was dealing with rounded dodecatemoria. Thus he changed the numbers, adopting the scheme "from a to b , from $b + 1$ to c , from $c + 1$ to d " etc., thus reducing their number to nine⁽¹⁾. Furthermore, he did not understand the purpose of the list and simply took it as a list of consecutively rising parts.

It is only through modern scholarship that we can see the growth of astrological doctrine at work, although still without accurate chronological basis. The original theory of the "melothesia", that is, the rules of the zodiacal signs over parts of the body, was extended and duplicated along with the subdivision of the zodiac. Thus we obtain a decanal melothesia, with 10° as units, from it a melothesia for single degrees⁽²⁾, and now a melothesia for the dodecatemoria. Although basically trivial in conception, these constructions soon reached bewildering dimensions, sufficient to obscure their origin to their own adepts.

In the following schematic translation⁽³⁾, I have followed the arrangement of the parts of the body, as found in the text, but some minor adjustments were required in order to obtain twelve entries in each column. The Greek text reproduces Vat. gr. 208; variants from Palat. gr. 137 are quoted as P. I am obliged to the Vatican Library for permission to use these manuscripts.

⁽¹⁾ This number varies between 7 and 10 in the other cases.

⁽²⁾ Cf. W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder*, Hamburg 1936, particularly p. 286, 287.

⁽³⁾ See table two. I have not translated *ioxia* (usually 'hip-joint' or 'haunches') since its consistent location near the end of the list is suspect.

°	π	θ	ι	ϕ	δ	μ	≡	π	♌	♍	♎	♏	♐	♑	♒	♓
2°	[horns]	head	head of n.	head	head	head	head	head	head	head	head	head	head	head	head	mouth
5	head	face	face	face	face	face	left scale	face	face	face	forehead	face	face	face	face	head
7	throat	throat	heart	mouth	mouth	hands	left <i>ioxia</i>	hands	hands	mouth	face	face	mouth	mouth	back	gills
10	forehead	forehead	chest	shoulder bl.	heart	ear of corn	right scale	ear of corn	right hand	throat	right hand	right hand	throat	throat	heart	throat
12	heart	heart	hands	throat	throat	shoulder bl.	feet	shoulder bl.	left hand	hands	left hand	left hand	hands	heart	right hand	back
15	shoulders	shoulders	feet	right claw	shoulders	chest	left thigh	chest	throat	bow	throat	throat	throat	throat	pouring water between (x)	between (x)
17	hind [parts]	hind parts	club between X	left claw	shoulder bl.	right breast	pointer	right breast	back	fore feet	back	back	fore feet	shoulder bl.	left hand	mouth of n.
20	abdomen	abdomen	head of s.	back	back	left breast	heart	left breast	abdomen	back	abdomen	abdomen	back	right hand	abdomen	head
22	knees	knees	abdomen	abdomen	abdomen	abdomen	right hand	abdomen	right foot	abdomen	abdomen	abdomen	abdomen	back	[hind] parts	chest
25	hind feet	hind feet	knees	hands	knees	right foot	right side	right foot	left foot	hind feet	hind feet	hind feet	hind feet	abdomen	thighs	throat
27	privy p.	privy p.	feet	feet	feet	left foot	abdomen	abdomen	sting	<i>ioxia</i>	<i>ioxia</i>	hind [parts]	hind [parts]	feet	feet	abdomen
30	tail	tail	<i>ioxia</i>	<i>ioxia</i>	privy p. tail	ankle <i>ioxia</i>	pubes	pubes	ext. of sting	tail	tail	tail	tail	tail	<i>ioxia</i>	between x

Table two

UNE FORME RARE DE « L'HOMMAGE AU ROI DÉIFIÉ » (*)

Jean NOUGAYROL — Paris

M. CL. F.-A. SCHAEFFER veut bien m'autoriser à publier ici une pièce de sa collection personnelle qui me paraît présenter un intérêt tout particulier. Il s'agit d'une tablette économique de la 3^e dynastie d'Ur en parfait état ⁽¹⁾, et de son enveloppe dont il ne manque qu'un coin (Pl. XIX, et XX, fig. 1).

Le texte même, à vrai dire, ne sort pas de l'ordinaire:

10 še.kùr	10 kôr d'orge,
nì.ba.lugal ⁽²⁾	cadeau-du-roi,

(*) Abréviations: CLERCQ = *Collection de Clercq: Catalogue méthodique...*, I, Paris, 1888. DELAPORTE = Delaporte L.: *Catalogue des Cylindres Orientaux... du Musée du Louvre*, Paris, 1920/8. FALKENSTEIN = Falkenstein A.: *Die Neusumerischen Gerichtsurkunden*, Munich, 1956/7. FRANKFORT = Frankfort H.: *Stratified Cylinder Seals from the Diyala...*, Chicago (1955). GADD-LEGRAIN = Gadd C. J.-Legrain L.: *Ur Excavations Texts*, I, (Londres), 1928. GENOUILAC = Genouillac H. de: *Inventaire des Tablettes de Tello...*, II, 1, Paris, 1910. HUBER = Huber E.: *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden...*, Leipzig, 1900. JACOBSEN = Jacobsen Th.: *Cuneiform Texts in The National Museum*, Copenhagen..., Leyde, 1939. KEISER = Keiser C. E.: *Patesis of the Ur Dynasty*, New Haven, 1919. LEGRain, UE = Legrain L.: *Ur Excavations*, X, (Londres), 1951. LEGRain, UET = Legrain L.: *Ur Excavations Texts*, III, (Londres), 1937/47. LEGRain, CB = Legrain L.: *The Culture of the Babylonians...*, Philadelphie, 1925. MOORTGAT = Moortgat A.: *Vorderasiatische Rollsiegel*, Berlin, 1940. OPPENHEIM = Oppenheim A. L.: *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection*, New Haven, 1940. PORADA = Porada E.: *Corpus of Ancient Near East Seals...* (I, Washington, 1948). SALONEN = Çiğ M.-Kizilyay H.-Salonen A.: *Die Puzris-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen*, I, Helsinki, 1954. WARD = Ward W. H.: *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington, 1920. Les périodiques sont cités par les sigles traditionnelles, sauf: VAN BUREN = Van Buren E. D.: *Zeitschrift für Assyriologie*, 50, 92 ss.

⁽¹⁾ Dimensions: 44 × 39 × 13 mm.

⁽²⁾ Sur cette expression et son sens, OPPENHEIM, 93 s.

GÀL.DI ⁽¹⁾	muš.lah ₄ .	GÀL.DI, le charmeur de serpent
	^d nanna ⁽²⁾	de Nanna (a reçu),
5 lugal.má.gur ₃ .ri ⁽³⁾		Lugalmagurri
	maškim ⁽⁴⁾	(faisant fonction de) commissaire.
ki.ensi ₂ .umma ^{ki} .ta ⁽⁵⁾		Aux dépens du prince-gouverneur
V ^o ba.zi		d'Umma.
8 (kišib ₃ .ur [.nigin ₃ .GAR]) ⁽⁶⁾		(Sceau d'Urnigin.GAR.)
itu še.gur ₁₀ .ku ₅		Mois de Šegurku.
10 mu en. ^d inana.		Année où le grand-prêtre d'Inana
unu ^{ki} máš.e i.pà		fut désigné par présage (= Ibi-sin, 2).

Au contraire, l'empreinte ⁽⁷⁾ qui tapisse complètement son enveloppe vaut de retenir plus longtemps notre attention (Pl. XX, fig. 2). Elle porte la légende:

^u i-bi-	Ibisin,
^u sîn	
[lu]gal kal.ga	roi fort,
[lu]gal .uri ₂	roi
5 ^{ki} .ma	d'Ur,
[lug]al.an.ub.	roi des
da.limmu ₂ .ba.ke ₄	quatre-régions,

⁽¹⁾ Nom de personne — et nom d'état — assez fréquents à l'époque néo-sumérienne, FALKENSTEIN, I, 36 et 52, n. 3. Le même personnage est sans doute dans LEGRain, UET, N° 1119 (cf. note suivante).

⁽²⁾ Les textes d'Ur III nomment çà et là des mušlahhu: SCHNEIDER, *Orient.*, 47/9 N° 370, 7 s.; JACOBSEN, N° 54, X, 16 s.; LEGRain, UET, N° 1064, 8'; etc.... Le charmeur de serpents GÀL.DI de LEGRain, UET, N° 1119 (date brisée), 2 et 4 s., n'est pas dit « de Nanna », mais son fils s'appelle lú. ^dnanna. D'autre part, on a dès longtemps remarqué (WARD, 127 ss.) que serpent et croissant lunaire étaient souvent associés dans les cylindres.

⁽³⁾ Nom de personne très courant, HUBER, 133; SCHNEIDER, *Orient.*, 23/4, 155; 47/9, 49; FISH, MCS, 6, 48; 7, 9; OPPENHEIM, 195; LEGRain, UET, 23; SALONEN, 273; etc....

⁽⁴⁾ Landsberger, ZA, 38, 276; FALKENSTEIN, I, 47 ss.

⁽⁵⁾ L'ensi d'Umma était alors Dada(ga), KEISER, 27.

⁽⁶⁾ Cette ligne ne se trouve que sur l'enveloppe. Pour la lecture et l'interprétation de kišib₃, cf. JACOBSEN, 23.

⁽⁷⁾ Hauteur: 30 mm. Déroulement: 35 mm environ.

II ur.nig[in ₃ .GAR] ⁽¹⁾	à Urnigin.GAR,
ša _x .dub.[ba] ⁽²⁾	maître-des-comptes,
ir.da.n[i.ir]	son serviteur,
in.na[.ba]	a offert ceci.

Le cylindre-sceau dont elle provient appartenait donc au type, particulièrement soigné, des cachets officiellement « donnés » par les rois de ce temps à certains de leurs hauts fonctionnaires ⁽³⁾.

Sa figuration est ciselée avec un soin extrême: la souplesse des lignes, la finesse des modelés, témoignent de l'art du graveur. Malheureusement, une empreinte, même répétée, révèle rarement toutes les parties d'un cylindre: ici, c'est le bas de la scène qui nous échappe, et quelques menus détails qui nous demeurent plus ou moins indistincts. Deux personnages s'y font face, sur un fond dégagé de tout ornement accessoire; à gauche, un fidèle, tête et visage complètement rasés ⁽⁴⁾, dans la tenue et l'attitude traditionnelles; à droite, un peu plus grand, mais communiant du regard avec lui, un homme nu, en qui nous devons reconnaître le roi, d'après sa place, son turban, et son geste caractéristiques ⁽⁵⁾. Un collier orne peut-être son cou, et

⁽¹⁾ Nom de personne très courant, HUBER, 65; SCHNEIDER, *Orient.*, 23/4, 100 s.; 47/9, 57 s.; OPPENHEIM, 206; SALONEN, 279; FALKENSTEIN, III, 77; etc....

⁽²⁾ Sur le nom et le sens de cette haute fonction, LANDSBERGER, JCS, 9, 125, n. 22; FALKENSTEIN, III, 159. Le maître-des-comptes Urnigin.GAR est donné ailleurs (GADD-LEGRAIN, N° 88 = LEGRAIN, UE, N°s 436 et 439) pour fils de Aršiaḫ (le ci-devant ensi de Babylone?).

⁽³⁾ Sur ce type, in.na.ba, SCHNEIDER, *Orient.*, n.s. 5, 119 s.; *Die Siegellegenden der Geschäftsurkunden der Stadt Ur...* Bruxelles, 1950, p. 22.

⁽⁴⁾ Van Buren, 98, croit pouvoir reconnaître un « clerc », si ce n'est même un prêtre, à ces détails. A mon sens, le « fidèle » de la scène ne saurait être distingué du propriétaire du sceau. Il suffit de remarquer, par exemple, que, dans les cylindres de vizirs, ce personnage porte bien la longue canne caractéristique de cette fonction (GENOUILLAC, N° 937; LEGRAIN, UE, N° 438; DELAPORTE, T 218 [après vérification sur la tranche de AO 2450]; etc...). Mais on ne doit pas oublier, non plus, que tous ces « fidèles » sont, explicitement ou non, des « esclaves » du roi, c'est-à-dire, particulièrement sous Ur III, les « esclaves » d'un dieu. A ce titre, ils sont soumis à la rasure, qui, tout au moins comme clause de style (*gullubu*), se perpétuera jusqu'à très basse époque, pour le personnel des temples. Ce que nous appelons ici le « fidèle » était donc vraisemblablement, aux yeux de l'artiste mésopotamien, le « type » de l'*arad ili*.

⁽⁵⁾ Critères de PORADA, 35, et de VAN BUREN, 99.

peut-être quelques côtes font-elles saillie à sa poitrine ⁽¹⁾. De la main droite, il tend à « son serviteur » le petit gobelet de ces « hommages au roi déifié » ⁽²⁾, comme pour l'inviter à boire avec lui. Sur son avant-bras gauche, il porte ce que je crois être un vêtement à frange ⁽³⁾ plutôt qu'une serviette ⁽⁴⁾ ou quelque manipule. Un sceptre, c'est-à-dire: une masse d'armes, peut se trouver dans sa main gauche, mais c'est fort douteux. Il s'avance, ou, tout au moins, marque un pas décidé en avant. Nous avons là Ibisin lui-même au début de son règne. Son corps élané témoigne de sa jeunesse, aussi nettement que la date de la tablette. Plus tard, selon l'usage, il portera la barbe, et c'est ainsi qu'il nous apparaîtra sur un autre cylindre qu'il « donnera » alors à son maître-des-comptes Urnigin.GAR ⁽⁵⁾.

Le présent « hommage au roi déifié » se distingue donc de la plupart de ceux que nous connaissions sur trois points: le roi y est imberbe, debout, et nu, ou, tout au moins, déshabillé.

VAN BUREN, 100, n. 6, et 101, n. 1, a déjà relevé un Ibisin glabre sur divers cylindres. Sans doute faut-il joindre à sa courte liste la tablette MIO 927 ⁽⁶⁾ datée de: Ibisin, 1. Le grand vizir Irnanna, auquel le sceau dont elle porte l'empreinte a été « donné » par ce roi, avait possédé auparavant un autre cylindre dédié au roi précédent, Šusin, d'après MIO 866, dont la date ne nous est pas connue ⁽⁷⁾, mais aussi d'après AO 2450 = AOT c 25 ⁽⁸⁾, qui remonte à Šusin, 9. Or, sur cette dernière empreinte, l'hommage — à trois: *lamassu*, fidèle, roi — figure bien le roi comme barbu. Nous avons là une sorte de parallèle aux deux sceaux d'Urnigin.GAR. Nous savons d'ailleurs que certains fonctionnaires en rapports étroits avec des souverains de la 3^e dynastie d'Ur n'hésitaient pas à commander de nouveaux cachets dès que le trône changeait d'occupant ⁽⁹⁾. D'autres, il est

⁽¹⁾ Même détail anatomique, beaucoup plus net, dans le grand personnage de la Stèle des Vautours (Face), par exemple.

⁽²⁾ Il s'agit ici du schéma réduit à deux personnages, VAN BUREN, 98.

⁽³⁾ Le châle à frange est le vêtement le plus habituel du roi dans cette scène.

⁽⁴⁾ Cf., beaucoup plus tard, le prêtre de la Stèle 1 de Nerab, ou le serviteur de celle de Zindjirli, Pritchard J. B.: *The Ancient Near East in Pictures* ..., Princeton, 1954, N° 280 et 281.

⁽⁵⁾ Cf. *supra*, p. , n. .

⁽⁶⁾ GENOUILLAC, 48 et pl. II.

⁽⁷⁾ GENOUILLAC, 34.

⁽⁸⁾ DELAPORTE, T 218 = Thureau-Dangin F.: *Recueil de Tablettes Chaldéennes*, Paris, 1903, N° 429.

⁽⁹⁾ Cf. par exemple: OPPENHEIM, 126 (P 4); 76 (G 28); 121 (O 30).

vrai, se contentaient d'effacer le nom du roi défunt et de le remplacer par celui de son successeur, sans se soucier du désaccord possible de la figuration ⁽¹⁾. Pour bien des raisons ⁽²⁾, il vaut mieux, dans tous les cas, éviter de parler de « portraits » ⁽³⁾. Disons plutôt que le graveur use de deux « types »: le « jeune roi », imberbe, d'une part, et le « roi adulte », barbu, de l'autre. Ibisin, qui, dans l'empreinte Schaeffer ou la tablette MIO 866, a les joues assez pleines, comme le Gudea de la collection Stoclet, la petite tête du Louvre, ou la tête d'Urningirsu d'une collection américaine ⁽⁴⁾, paraît émacié sur la bulle de Philadelphie ⁽⁵⁾ ou le cylindre de Paris ⁽⁶⁾.

Le roi *debout* n'avait pas encore été signalé dans la scène de l'« hommage » ⁽⁷⁾. On le retrouve aussi maintenant sur un cylindre donné par Ibisin au vizir Uršaga, dont il ne nous reste malheureusement qu'une empreinte incomplète et fruste ⁽⁸⁾. Mais, d'autre part, un personnage de même « tournure » se perpétue dans la glyptique courante d'Isin-Larsa et de la 1^e dynastie babylonienne, où il préside le plus souvent à des scènes si analogues qu'on ne peut avoir le moindre doute sur son origine ⁽⁹⁾.

On remarquera qu'à cette époque le roi debout se présente dans trois tenues différentes: long-vêtu ⁽¹⁰⁾, court-vêtu ⁽¹¹⁾, ou nu ainsi que sur notre empreinte ⁽¹²⁾. A cela près qu'ici sa nudité est confirmée par

⁽¹⁾ Cp. DELAPORTE, T 219 à T 221.

⁽²⁾ A supposer que les artistes de ce temps se fussent attachés à la ressemblance — dont je persiste à douter —, le graveur n'eût guère pu les suivre, dans le cadre étroit dont il disposait. En ce qui nous concerne, l'empreinte sur argile, dont nous devons souvent nous contenter, est un « tirage » fort irrégulier, et, à son imperfection naturelle s'ajoute celle des croquis qu'on nous en propose parfois. Cf. par exemple ceux de Contenau cités par VAN BUREN, 100, n. 10 et 11.

⁽³⁾ Même avec les précautions de VAN BUREN, 99 et 105.

⁽⁴⁾ Cf. par exemple, Parrot A.: *Tello*, Paris, (1948), respectivement: Pl. XV b, XIX d, XXIII c.

⁽⁵⁾ Legrain, *Museum Journal*, 11, 169 ss. = LEGRain, CB, N° 284, etc...

⁽⁶⁾ DELAPORTE, A 255.

⁽⁷⁾ PORADA, 35, et VAN BUREN, 99, voient dans la position assise du roi une règle absolue de cette composition.

⁽⁸⁾ LEGRain, UE, N° 438, où le roi est plutôt court-vêtu que nu.

⁽⁹⁾ Cf. les exemples cités aux notes suivantes.

⁽¹⁰⁾ CLERCQ, N° 272; PORADA, N° 543; FRANKFORT, N° 775 et 781; etc...

⁽¹¹⁾ CLERCQ, N° 269; DELAPORTE, A 242 et 243; MOORTGAT, N° 448 et 456; PORADA, N° 539 E; 540; 541; etc...

⁽¹²⁾ CLERCQ, N° 273; MOORTGAT, N° 450 et 455; PORADA, N° 542; peut-être: FRANKFORT, N° 740 et 900; etc...



L'enveloppe



Fig. 1

Le texte de la tablette

(v°)



70

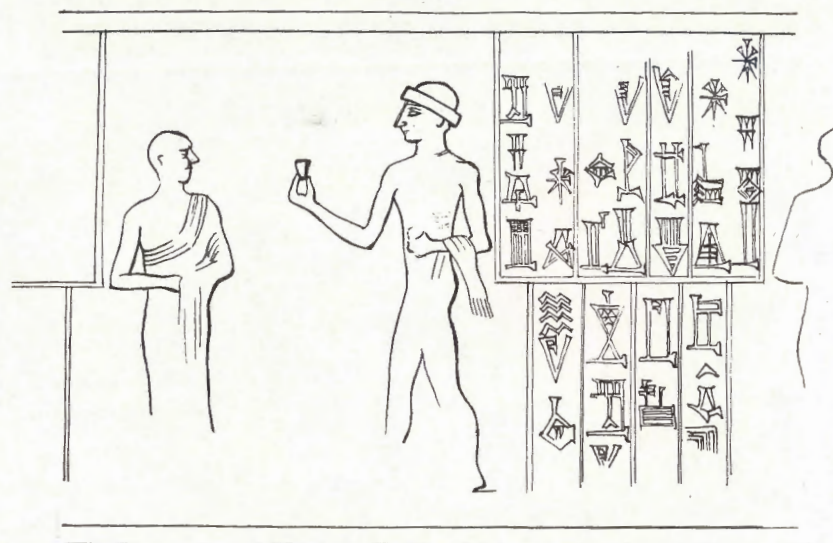
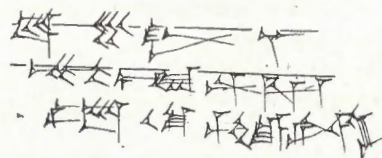


Fig. 2. - L'empreinte

le vêtement plié qu'il porte. Que signifie-t-elle exactement? Je pense que la nudité « archaïque » du (roi-)prêtre passait alors de mode. C'est donc à un autre genre de cérémonie que la scène nous fait assister. Non pas au « lever du roi », dont l'existence même n'est pas encore prouvée directement ⁽¹⁾, mais à son bain. Sur ce détail de la vie royale nous avons, en effet, un certain nombre de témoignages ⁽²⁾. J'irai même jusqu'à supposer qu'en commandant au graveur une figuration de ce genre, le jeune Ibisin voulait marquer en quelle intimité était admis auprès de lui son maître-des-comptes, « promu », pour la circonstance, au rôle de maître-baigneur.

⁽¹⁾ Cf. le *piššašu* des rois de Mari, Bottéro J.: *Archives Royales de Mari (en transcription)*, Paris, 1957, 182; 355.

⁽²⁾ Laessøe, dans une étude récente [Laessøe, J.: *Studies on the Assyrian Ritual and Series bīt rimki*, (Copenhague), 1955], a rapidement évoqué les documents « anciens » qui font allusion au bain (cf. en particulier, pp. 10/19, 96/8, 101). Les bains de bétail ou de statues divines (compléter par Schneider N.: *Die Götternamen von Ur III*, Rome, 1939, 113) ne nous intéressent pas directement ici. Le bain du roi (ou du prince) apparaît certainement dans: Gudea, Cylindre A, XVIII, 3: *u₄.im.zal.a mu.a.tu₅* « A la tombée de (ce) jour, (Gudea) se baigna »; (King H. W.): *Cuneiform Texts ... in the British Museum*, XXXII, Londres, 1912, pl. 12, IV, 2 ss.: *1 gu₄ mu.3 a-tu₅.a.lugal ša.é. den.ki èš. èš u₄.sar* « 1 bœuf de 3 ans: bain du roi dans le Temple d'Enki, fête de la nouvelle lune »; Genouillac, *Babyloniaca*, 8, pl. 11 (HG 11), 7 ss.: *1 gu₄ mu.2 a.tu₅.a.lugal u₄.26.kam* « 1 bœuf de 2 ans: bain du roi (livraison) du 26 »; SALONEN, N° 173, 1 ss.: *1 udu.ŠE a.tu₅.a.lugal 1 udu.ŠE dnin.din.lugx.ga ni.ba a.tu₅.a.lugal* « 1 mouton gras: bain du roi. 1 mouton gras: (bain de) Nindinluga (cf. LAESSØE, 16, n. 20). Cadeau(x) du bain du roi ». Et sans doute trouverait-on d'autres passages analogues à ces derniers dans la vaste littérature économique d'Ur III. Il y est question aussi de « maîtres-baigneurs du roi », par exemple dans MIO 6207 (= Genouillac H. de: *Inventaire des Tablettes de Tello...*, III, 2, Paris, 1912, pl. 40), 3 s.: (Telles rations pour:) *lu.a.tu₅.a.lugal.me a.ab.ba.ta gin.ne.ne* « maîtres-baigneurs du roi, venus de la mer ». Mais le texte de beaucoup le plus important de cette époque est le court rituel LEGRAIN, UET, N° 57, dont les ll. 7 ss. portent: *u₄.4.kam ... a.rá.2(?) lugal[.e] é(?) dnanna tu.tu.dam ù sà.gi₆.ba.ka lugal.e kiri₆.dnin.kù.nun.na.ka a.i.tu₅.tu₅* « Le 4..., pour la seconde fois (?), le roi fera son entrée dans le Temple de Nanna, et, au cours de la nuit, le roi se baignera dans le jardin de Ninkunna ». Sur la cérémonie *a.tu₅.a*, en général, cf. aussi: Goetze, A.: JCS, 9, 19 et 21.

A NEW PRAYER TO THE "GODS OF THE NIGHT"

A. LEO OPPENHEIM - Chicago

The present publication of the British Museum tablet K. 2315 + K. 3125 + 83-1-18,469 (see plates XXI-XXII) ⁽¹⁾ is primarily meant to serve as a starting point for the investigation of a literary motif that recurs several times in Akkadian prayers. It consists of a short and unusually poetic description of a city sleeping under the starry sky. Secondly only, the publication is to bring to the attention of the few Assyriologists interested in the religious literature of Mesopotamia, a prayer that is atypical in many respects.

Here is first the text of the slightly damaged tablet which is written in Neo-Babylonian script by not too careful a scribe. He made a number of minor mistakes and the reading of certain signs is either quite difficult or not yet feasible ⁽²⁾.

ÉN É.NU.RU [...]

in lines two to nine only the first signs are preserved ⁽³⁾

- 10 MUL Ga-ga MU[L ... MUL ⁴NIN.GIŠ].ZI.D[A]
MUL ŠUL.PA.È [MUL ...] É šá x
[MUL ... MUL] Ni-bi-r[u]
[MUL ...] MUL AŠ.GÁN

⁽¹⁾ The individual fragments of this tablet were copied and joined by the late Dr. Geers. I have to thank the authorities of the British Museum, Department of Western Asiatic Antiquities for permission to publish them.

⁽²⁾ Some signs remain obscure such as: in lines 11, 27, 34, 75, 80 and 100 ff. Certain scribal errors, etc., have been pointed out in lines 14, 25, 43, 45, 47 and 53. I wish to thank Dr. B. Landsberger for his assistance in reading difficult passages of the text.

⁽³⁾ K. 3507 (published by Langdon in OECT 6 pl. 12 and 29, and p. 74) would have been of great help for the reconstruction of these lines, had it not been damaged in exactly the same place. The imp. *irbanimma* "enter!" (see K. 3507:12 and 15) must have appeared somewhere in the gap of our tablet. Cf. the corresponding *irbi* in l. 21 of our text.

[MUL ... MUL.SÍ]B.ZI.AN.NA MUL EN.<TE>.NA.BAR.
GUZ

- 15 [MUL ...] MUL PA.BIL.SAG
[MUL ...] MUL GIŠ.GIGIR
MUL UR.GU.LA M[UL ...] MUL Zap-pu
MUL MAŠ.TAB.BA M[UL ... M]UL KA₅.A
MUL ⁴UTU M[UL ... M]UL ⁴AMAR.UD

- 20 MUL Na-bi-um MUL [... M]UL E-ri-tú ⁽¹⁾
ir-bi ⁴IŠ-tar šar-r[a-tú] GAL-tú
ša ha-si-is-ku-nu i-[kaš-ša-du ni-iz]-mat-su ⁽²⁾
áz-kur-ku-nu-ši AN ŠE.G[A ⁽³⁾ KI Š]E.GA
MUL.MUL AN ŠE.GA [MUL.MUL KI] ŠE.GA

- 25 DINGIR.AN(text RA).NA ŠE.GA ⁴[INANNA AN.NA]
ŠE.GA

ZI.AN.NA ŠE.GA Z[I.KI.A] ŠE.GA
ma'-du KI.ŠUB.BA.M[EŠ ...] x x x x
ma'-da UN(text AŠ+ZA).MEŠ [a-p]a-a-ti
hab-lim hab-bil-tu á-ku-ú [á]-ku-ti
30 šá GIN.MEŠ-ku EGIR-ku-nu [U]D-mi-šam
MU gi-mil dum-qi an-ni-i e-pe-šá ti-da-a
as-si-ku-nu-ši as-hur-ku-nu-ši
e-še-ku-nu-ši ú-kab-bit-ku-nu-ši
ú-šar-ri-iḫ-ku-nu-ši ina UKKIN gim-[ri] x x x

- 35 el-la šap-ta-a-a me-sa-a qa-ta-a-a
šu-har-ru-ur EDIN KUR šu-qam-mu-um
šur-bu-uš bu-lim ni-ši šu-nu-la
su-un-nu-qá GIŠ.IG.MEŠ tur-ra KÁ.GAL.MEŠ
na-du-ú har-gul-lu, ša i-lí ra-bu-tú

- 40 MUL ⁴IM.GIŠGAL ⁴IM.SI.SÁ ⁴IM.KUR ⁴IM.MAR ⁽⁴⁾
šu-pu-tu, MUL.MEŠ a-hu-tu, šá i-ni la i-mu-ru-šu-nu-tú
mu-pal-su la mu-pal-su ⁽⁵⁾ la ip-pal-su-šu-nu-tú

⁽¹⁾ Thus instead of *Arītu*, cf. GÖSSMANN ŠL 4/2 No. 40.

⁽²⁾ Restored after K. 3507:18.

⁽³⁾ The odd writing ŠE.GA for SIG₅.GA also occurs in the Boghazkeui version KUB 4 47:34 ff.

⁽⁴⁾ This line is rendered on the Boghazkeui version in phonetic Sumerian, see G. MEIER ZA 45 (1939) 198.

⁽⁵⁾ Idiom formally comparable with *sūqu la sūqu, dibbu la dibbu, kittu la kittu*, etc.

- $\dot{s}u-ut$ ^dA-nu al-si-ku-nu-(<š>) $\dot{s}u-ut$ ^d50 na-as- $\dot{h}u$ (for - $\dot{h}i$)-ra-ni
 $\dot{s}u-ut$ ^dE-a gi-mir-ku-nu pu- $\dot{u}h$ -ra-ni
 45 ul-lul-tu(text -ki) GUB-az ^dNISABA pi-ta-at pi-i ⁽¹⁾ DIN-
 GIR.MEŠ GAL.MEŠ
 aq-qi-ku-nu-ši ni-qa-a el-lu
 as-ruq-ku-nu-ši si(!)-riq ŠIM.ĤI.A KÙ.MEŠ
 az-qup-ku-nu-ši DUG A.DA.GUR₅ na-aš-pu ⁽²⁾
 aq-qi-ku-nu-ši KAŠ el-la bal-la
 50 da-aš-pu ku-ru-un-ni
 a-ku-la el-lu ši-ta-a da-aš-pu
 a-qiš-ku-nu-ši kam-kam-ma-at KÙ.BABBAR u KÙ.GI šá $\frac{1}{3}$
 GÍN.TA.ÀM
 <ina> UD-mi an-ni-i i-ziz-za-nim-ma ši-bu-tam lu-uk- $\dot{s}u-u$ d
 aq-qi-ku-nu-ši ú-kab-bit-ku-nu-ši
 55 i-ziz-za-nim-ma [di-ni di-na EŠ].BAR-a-a KU[D-sa]
 ina ĤUL MÁŠ.GE₆.MEŠ i-da-a-tu₄ u GISKIM.MEŠ ĥi-in-qi
 UDU.NITÁ
 li-pi-it qa-a-tu₄ ni-pi-iš-ti MÁŠ.GÍD.GÍD šá ina É.MU
 it-ta-nab-š[á-a]
 ana ĤUL MUŠ ĤUL-tim ĤUL EME.ŠID.ZI.DA
 ĤUL EME.ŠID šá 2 KUN.MEŠ-šá <ĤUL iz-bi> ⁽³⁾
 60 ĤUL ku-za-zi ĤUL iz-bi UR.KU ĤUL iz-bi ŠAĤ
 ĤUL iz-bi GUD.ME ĤUL iz-bi US_x(U₈).UDU.ĤI.A <ĤUL
 i[iz-bi ÁB.GUD.ĤI.A>
 ĤUL iz-bi ÛZ ĤUL iz-bi ANŠE ĤUL iz-bi LÚ-tú ĤUL
 ŠUB.IZI ⁽⁴⁾
 ĤUL ŠUB MUL.ME ĤUL KIŠI₄.MEŠ ĤUL KIŠI₄.SA₅.
 MEŠ ĤUL ka-mu-ni
 ĤUL ka-tar-ru ⁽⁵⁾ ĤUL AN.KI.NU.TE ⁽⁶⁾ ĤUL DAR.
 MUŠEN šá ina É NA im-qu-tu

⁽¹⁾ Cf. *ṭābtu pētāt pī ilī* CT 17 38:38.

⁽²⁾ The text parallels here the Šamaš prayer published by J. Laessøe in *Iraq* 18 (1956) 62:22 f. The beer called *našpu* appears also in Gössmann *Era* I 58.

⁽³⁾ ĤUL izbi is out of place here and represents another mistake of the scribe. The enumeration of izbu begins only in the next line.

⁽⁴⁾ Cf. for ĤUL *miqitti išāti* ABL 74:17.

⁽⁵⁾ For *hamūnu* beside *katarru* cf. ABL 367:8 and r. 1.

⁽⁶⁾ Cf. Dream-book 286 n. 134.

- 65 ĤUL MUŠEN ĤUL šá ina É NA i-ru-bu
 ĤUL MUŠEN BAR-i šá ina SAG.DU NA GUB-z[u]
 ĤUL MUŠEN BAR-i šá ina KÌ.TUŠ NA GUB-zu
 ĤUL TU.MUŠEN šá ina SAG.DU NA GUB-zu ||
 GAB-r[u]
 ĤUL šik-ki-e šá ina É NA IGI-ru
 70 ĤUL SA.A šá ina É NA IGI-ru
 ĤUL SA.A.RI šá ina É NA ib-ta-nak-ku-ú
 ĤUL KA₅.A šá ina É NA IGI-ru
 ĤUL PÉŠ šá ina É NA IGI-ru
 ĤUL AŠ šá ina É NA BAD-u
 75 ĤUL x šá ina É NA KA.KA-u
 ĤUL GIDIM.IM.RI.A šá ina É NA [ib-ta]-nak-ku-ú
 ĤUL ^d[KAL × B]AD ĤUL šá ina É NA ip-ta-nar-ra-du
 ut-ta-[na-pa]- $\dot{h}u$
 ĤUL SAG.ĤUL.ĤA.ZA šá ina É NA [IG]I-ru
 ĤUL MUŠEN a- $\dot{h}i$ -i šá ina É NA KA.KA-u ⁽¹⁾
 80 GIŠ.ÛR É.MU lu-ú giš-rin GIŠ.IG É.[MU ...] ⁽²⁾
 lu IZ.ZI.MEŠ GIŠ.IG É.MU ka-nik-tu₄ lu-u ir-mu-um-m[a...]
 lu-u iš-gu-ma || KA MU-id lu-u áš-me mi-i-tu₄ lu-u im-ta-
 [a \dot{h} -ra-an-ni]
 MÁŠ.GE₆ par-da-a-ti lu-u a \dot{t} -tul lu-u it-tù-lu-ú-[ni]
 GISKIM.MEŠ lem-na-a-ti lu-u a-tam-mar lu-u i-tam-ma-ru-
 ú-ni
 85 MÁŠ.GE₆.MEŠ par-da-a-tú lu-u i-tam-ma-ru-ni ina MÁŠ.
 GE₆.MU ana AMA.MU ba-ni-ti-ia
 ana AMA e-mi-ti-(<ia>) ana a- $\dot{h}a$ -ti-ia lu-u a \dot{t} - $\dot{h}i$
 us- $\dot{h}a$ [l]um-na dup-pi-ra ina SU BUL+BUL A BUL+BUL
 ina qí-bi-ti-ku-nu šir-ti šá NU [KÚR]
 u an-ni-ku-nu ki-nu šá NU BAL
 ana-ku BUL+BUL A BUL+BUL lu-ub-lu \dot{t} lu-uš-lim-[ma]
 90 da-li-li i-lu-ti-ku-nu GAL-ti lud-[lul]
 AG.AG.BI ina [] GI.GAB []
 []
 [] x ZÍD.A.TIR DUB
 NINDA.Ì.DÉ.A LÁL.Ì.NUN.NA GAR-an

⁽¹⁾ This line is out of place.

⁽²⁾ Parallel: KAR 387 left col. 5 ff. which suggests [is-su-ú] at the end of line 18. For *gišrinmu* see CAD 5 107 mng. 2.

95 2 *kam-kam-ma-at* KÙ.BABBAR KÙ.GI šá 1/3 GÍN.ÀM KI.
LÁ.BI GAR-an

KAŠ GUB-an NÍG.NA ŠIM.LI ŠIM.ĤI.A *ta-sár-raq*

UZU.ZAG UZU.ME.ĤĖ UZU *šu-me-e sál-qa tu-ṭah-ḥa*

KAŠ *tu-naq-qa ana* DINGIR.⟨MEŠ⟩ *ša ṭah-su-su*

7 TA.ÀM NINDA.PAD.MEŠ GAR-an NINDA.Ì.DĖ.A

Ì.NUN.NA GAR NÍG.NA ŠIM.LI [GAR]

100 KAŠ BAL-*qí* ŠID ĤAR.GIM LÚ *ši-bu x x x x* [...]

LÚ *x x* ŠID-*ma ma-la* ŠĀ-šú *ša-ab-tu*, KA.KA-[*ub ĖN*]

3-šú ŠID-*nu e-nu-ma* ŠID-*nu* KAŠ BAL-*qí x* [...]

ne-pi-šú an-na-a ina UD ŠĖ.GA *ina* IGI ^a*x* [...]

qa-bu-ú ša KI-šú KI DINGIR *u* ^a15 *táq-b[u-ú]*

105 UD-*ma an-na-a te-pu-šu* ĤA SUM.SAR [...]

NU KÚ A PÚ TU₆-*ma x* [...]

pa-ši-ir

AL.[TIL]

mim-ma Á.MEŠ GISKIM.MEŠ [ĤUL.MEŠ *ana amēli la ṭehē*]

Leaving the section containing the ritual aside (lines 91-107), one sees that the scribe has clearly articulated the text of the conjuration into three sections: the first (lines 1-34) contains an invocation of the "Gods of the Night", i. e., the stars and planets, which are enumerated at length, the second (lines 35-55) the conjuration proper, while the third and longest (lines 56-90) concerns itself with the elaborate listing of the portents and signs whose evil consequences the present prayer purports to dispel, as the title of the entire text, written at the lower edge of the tablet, indicates: "To keep any evil portent from affecting a person".

Long, itemized enumerations such as are contained in the last section, of signs portending evil, are quite frequent in the so-called *namburbû* texts. The largest, to my knowledge, is CT 41 23 f., with nearly sixty lines, all beginning with *ina* ĤUL (see Ebeling, RA 48 [1954] 10 ff.); others are KAR 257, 387, and 388 (see Ebeling, RA 49 [1955] 76 ff.), also CT 41 24 79-7-8,53 and the unpublished fragment 80-7-19,98 contained in the Geers Collection.

* * *

Translation :

The beginning of the text is quite broken; the enumeration of the stars seems to have begun at line 10 or even before. They are obviously

invited to draw near and to be present (see note 3). The gaps and the content (sequence of star names) make a translation not advisable. We begin with line 19, where the enumeration shifts to stars named after important gods.

Šamaš-star, [...] -star, Marduk-star,

Nabû-star, [...] -star, *Eritu*-star,

and enter, you (too) Ištar (i. e., Venus), great queen —

he who mentions (all of) you (stars) is sure to obtain what he desires.

I conjure (all of) you, pure heaven, pure [earth],

pure upper stars, pure lower stars,

pure gods, pure goddesses —

by the pure heaven, by the pure nether world!

Many are the [...]

many are the mortal men,

the persecuted, the weak, both men and women,

who run after you every day

because you are able to bestow grace (and therefore)

I have called you and besought you,

and extolled you from among all [the other deities].

My lips are clean, my hands washed —

the countryside is quiet, the land does not utter a sound,

the cattle have been placed in the folds, the people are asleep,

the doors (of the houses) are locked, the city gates closed —

even the locks (at the gates) of the great gods are in place.

I have called you, stars in the north, the south, the east and the west —

the famous stars (as well as) the lesser stars that the eye cannot see (well),

the casual observer cannot observe,

those of (the paths of) Anu, Enlil and Ea —

surround me, all of you, gather around me!

You (too) stand by, pure Nisaba, whose taste the gods love —

I have prepared for you a pure sacrifice,

scattered for you pure incense,

set up for you an *adagur*-container with *našpu*-beer

and made libations with pure mixed beer (and)

with sweet *kurunnu*-beer!

Eat, all of you, the pure (sacrifice), drink the sweet (beer)!

I have (also) made you a present of (two) gold and silver ringlets,

each weighing one third of a shekel!

Stand by today that I may obtain what I want!

I have made a sacrifice for you and honored you,
so stand by and give me your decision, pronounce your verdict!

Remove and drive away (all) the evil from the body of NN,
son of NN — may I, NN, son of NN, be well and happy (again) upon
your supreme command which never changes, upon the reliable
“yes” of your omens, which is never altered —

in case of evil portended by confused dreams, by omens, by the
(magic wrought against me by means of a) strangled sheep, by (evil
predictions resulting from) the observations of the exta and (other)
divination practices that have occurred in my house, (also in the case)
of evil portended by an ominous snake, by a lizard, a two-tailed
šurārû-lizard, «a misformed young animal», a *kuzāzu* insect/bird,
a misformed newborn dog, pig, bull, sheep, «calf», goat, donkey
(or) human being,

(by) a conflagration, falling stars, (ordinary) ants and red ants,
mildew and fungus, spider webs(?),

by a wild chicken that has fallen into the house, an ominous
bird that has entered the house, a strange bird that has alighted on
somebody's head or seat, by a dove that has alighted on or flown
off from somebody's head, by a mongoose or a cat seen in the house,
by a wild cat crying in the house, by a fox or a mouse seen in the
house, by a spider that spun a web in the house, by a ghost (?) that
moans in the house, by the ghost of a member of the family that cries
in the house, by an evil spirit that flits about restlessly and whines
in the house, by a *s a g ḥ u l ḥ a z a* - demon that has been seen in
the house, <<by a strange bird that calls in the house>> —

or have a beam of my house, the *gišrinnu* of the door of my house,
or the walls or a sealed door of my house groaned or squeaked, or have
I heard my name called (mysteriously) (or) have I met a dead person?

or have I had confused dreams, or have others (around me) had
(them), or have I been seeing evil signs or have others (around me)
seen (them) or have they experienced confused dreams, or have I
dreamt of having sexual intercourse with my own mother, with my
mother-in-law or with my sister? —

(if you dispel all this) then I shall sing the praise of your great,
divine powers!

The pertinent ritual: [two lines destroyed] you scatter A.TIR-
flour, you set up *mirsu*-cake (with) honey and ghee, you place two
ringlets of silver and gold respectively, each weighing one-third of



British Museum tablet K. 2315+K. 3125+83-1-18.469. — Obverse



British Museum tablet K. 2315 + K. 3125 + 83-1-18.469. - Reverse

one shekel, you place the beer, you scatter juniper (and) incense upon the censer, you serve the shoulder, the fat of the loins, the roasted meat and pour out the beer (as a libation) for the gods whom you have mentioned. You set out seven bread cakes, place (as many) *mirsu*-cakes (with) honey (and) ghee, put juniper upon the censer, libate the beer and say as follows: ...

the [...] person recites and tells everything that is in his heart, you recite the conjuration three times, and when you have recited it you libate beer (again) and [...].

Perform this ritual on a propitious day in front of the image of the god [...] (because) what is spoken to him you have communicated to (all) the gods and goddesses (mentioned in the text).

On the day you perform this ritual you must eat neither fish nor garlic [...], wash yourself in well water, and then [the exorcistic ritual will work and the patient] will be released.

End.

(Title:) To keep any evil portent from affecting a person.

* * *

The dividing line after line 34 bisects the prayer at an important point. It separates the part in which the stars are addressed by their individual names (lines 1-34) from that which uses more general terms in the invocation (cf. below p. 293 f. for details). At the same time this dividing line puts an unmistakable stress on the group of verses (lines 35-39) that follow immediately.

These latter verses describe a city asleep at night. In a formalized and stately way, they succeed quite effectively in conveying a specific mood and at the same time strive to picture a minute section of the reality connected with the situation in which the prayer is said. In this twofold artistic aspiration lies the literary importance of the verses.

Since we are concerned with a literary analysis of this poetic creation, the translation of these five lines should be repeated here for the convenience of the reader:

My lips are clean, my hands washed —
the countryside is quiet, the land does not utter a sound;
the cattle have been placed in the folds, the people are asleep,
the doors (of the houses) are locked, the city gates closed —
even the locks (at the gates) of the great gods are in place.

It need hardly be stressed that we are here confronted with an astonishing deviation from the well-established pattern of an Akkadian prayer. This deviation is in both the content and the style of the verses. When one reads through the text of our prayer, one is jarred by the sudden shift from an intense, direct and purposeful address to the gods of the night to an elaborate description that focuses on an unessential feature of a situation that must have been quite usual. The text turns without apparent reason from the monotonously rigid and narrow phraseology that is characteristic for prayers to what can only be called a subjective lyricism.

It is rather obvious that a prayer containing an invocation of the stars is to be recited at night; it is not surprising that it is to be said from the roof of the sanctuary, where other nocturnal rites were performed as many texts tell us; but it is quite unusual that the officiating priest mentions in his prayer what he happens to see at the very moment he is reciting it. Such an intrusion of the background, of the realities of the setting, into the text of a prayer is unparalleled. Suddenly the prayer takes cognizance that two planes of reality exist side by side: one on which the priest acts, pronouncing the sacred formulae, performing the prescribed activities, and one on which the city exists, sleeping under the starry sky, with men and animals safely guarded by bars and locks, doors, walls and gates. These men and animals are in no way connected with the purpose of the religious act, the functions of the priest, or the effectiveness of his prayer and still they are allowed to encroach upon the progress of the conjuration recited. Even the "locks of the gods" are mentioned. This is somewhat vague, but it places the entire "incident" — if one might thus denote the contact of the two planes of reality — in a transcendental, in a cosmic context. And there is one more extraordinary feature; the emotional involvement of the reciting priest which speaks out of these verses. This adds another dimension to the poem by superseding, if it be only for a moment, the customary professional orientation of the priest. From a mouthpiece for magic words and an actor in a ritual he turns poet, relates himself in a fleeting instant of comprehension to the realities around him, and, being a poet, he is able to cast this unique experience in words.

We shall understand the implications of these few verses much better when we compare and analyze the several versions of the same description as they happen to be preserved on a number of cuneiform texts. It is perhaps the most interesting feature of this literary

theme that its appeal has been effective enough to maintain it for a very long time in the Akkadian literary tradition in spite of its alien substance and mood.

There is first a group of five verses in a prayer that is very similar in many respects to the text here published. It comes likewise from the library of Assurbanipal and is preserved on tablet K. 3507 (see p. 282 note 3), of the British Museum. It offers us in a nearly identical context the following version of our theme with a number of variants that a careful analysis can make quite revealing:

the countryside is quiet, the doors (of the houses) are barred, the
gates (of the city) closed,
the bars are lowered, [the land] does not utter a sound —
only the gates of the wide heaven are open,
and the great gods of the night that keep watch are [present].
Come in (now), you great stars, gods of the night!

The most important contribution offered by the version in K. 3507 is the light it sheds on the apparently rather inane line 39 of our text that runs:

the locks of the great gods are in place.

Instead of referring to the locked gates of heaven, in a continuation of the description of the locked doors and gates on earth, as our text does, the K. 3507 version introduces a new and interesting *topos*. It contrasts ingeniously the closed doors on earth with the open doors of heaven. The description of the sleeping city acquires meaning when it is opposed to that of the activities going on in the sky at the same time. The key word is "door" or "gates" — those of the houses and the city are closed and securely locked at night, while the gates of heaven open at just this time to let the stars, the gods of the night, enter the scene. People and cattle are lost in sleep, but there are gods on duty, not the gods that rule the world in the daytime but those who appear when the gates of heaven open, the stars. When beasts, men and the *dei superi* are asleep, the stars rule the world. Their grace and assistance have to be sought for all cultic activities that are to be performed at night.

What this *topos* contributes to the poem is, in a very sophisticated way, the link between the lyricism of the description of the sleeping city and the purpose of the prayer in which the poem is embedded: the invocation of the gods of the night. The symbolism of the open and closed gates performs the creative miracle which gives meaning

to the accidents of the reality described, meaning to the emotions to which the poet grants admission to his cognizance and ultimately to their expression in the poem. It endows the entire "incident" with that poetic validity which gives it its literary appeal. The creative spark of one individual has thus produced a poem in the modern sense of the term.

Let us proceed in quest of the poet. A tablet found in Boghazkeui and published in KUB 4 37 (lines 39 ff.)⁽¹⁾ offers us the next piece of evidence, four or five lines with the same description. As do all literary texts in Akkadian that come from the Hittite capital, these verses preserve an Old Babylonian original and thus take us about a millennium farther back from the two Nineveh texts which we have been discussing.

The wording of the Boghazkeui tablet is somewhat garbled, as is often the case with Akkadian texts of that provenience. In the following translation four dots indicate a completely corrupt passage; the translation has furthermore been divided into the verses in which the Old Babylonian original is most likely to have presented the text. This division into verses has been abandoned on tablet KUB 4 37.

the countryside is quiet, the mountain regions do not utter a sound,
the doors (of the houses) are closed, the bars are lowered at the
gates (of the city) —
the gods of the night
the gates of the great gods are open — come in (now) gods of
the night!

The way in which this version formulates the *topos* of the gates of heaven shows that it clearly belongs to the same tradition as the Nineveh library text K. 3507 as against the library text that is being published in these pages. There are other features that corroborate this statement. In both instances, i.e., in the Boghazkeui version and in text K. 3507, the invocation that addresses the great stars and constellations by their names follows the invitation to enter the scene ("come in, gods of the night!").

In our text, K. 2315+, i.e., the tablet published on p. 1 ff. the situation is definitely different: the enumeration of the stars by their names (lines 1 ff.) is completely divorced from the description of the sleeping city (35 ff.) that contains the key words of the *topos*:

⁽¹⁾ Cf. G. MEIER ZA 45 (1939) 196 ff.

the locks of the great gods. In both sections, that with the names of the stars (see p. 282 note 3) and that with the references to the locks, the imperative "come in!" occurs but it never appears in any direct relation to the gates of heaven through which the stars are supposed to enter. Since the compiler of our present text (K. 2315+) for unknown reasons separated the star list from the gate-of-heaven *topos*, he had to add a counterpart to the star list of lines 1 ff. in order to have a parallel to the first invitation. This he does in the lines 40 to 44, in which he refers to the stars in a very general, but unprecedented, way as the stars of the four directions⁽¹⁾, famous and unknown stars, stars of the three traditional sections of the sky, the paths of Anu, Enlil and Ea⁽²⁾, adding even — rather quaintly, to be sure — a reference to the stars that are so small that they cannot be seen.

These lines must have been made up by the compiler, for most of them are without prototype in earlier texts, and this must have been done because the structure of the entire prayer had been changed by him. For the same reason, line 39 of the description of the sleeping city had to be changed. This line contains the key word of the *topos* of the closing and opening gates and, since that *topos* did not fit the literary structure of our prayer, it was drained of its meaning by the compiler. In his new and symmetrical arrangement that separates the invocation of the stars from the description of the sleeping city, the symbolic implication of the *topos* had to be abandoned, and this the compiler achieved by astutely changing the wording of the one line, making it state that even the doors of heaven are closed just as are the doors of the houses and the gates of the city.

This subtle shifting of the meaning of the verse was not done without a prototype, as we shall see presently (see below p. 295), but the manipulation of the contents of a traditional text of which this shift represents only one step, is worthy of keeping our attention for a moment, since we have embarked on a foray into the domain of literary criticism.

⁽¹⁾ Parallel: K. 3507: 16.

⁽²⁾ Miss Erica Reiner drew my attention to a small fragment in the Geers Collection K. 7260. It contains the center part of the five first lines of a text that seems to present a parallel to our tablet. Read, [... MUL].MEŠ šu-ut d[Anu ...], [... MUL].MEŠ šu-ut d[Enlil ...], [... MUL].MEŠ šu-ut d[Ea ...], [...] al-si-k[u-nu-ši], [...] na-as-hi-r[a-an-ni ...], break.

We have here the rather unique opportunity to observe the freedom a compiler of Akkadian religious texts could enjoy within such a tradition-dominated literary genre. This opportunity is given to us mainly because the *topos* we are discussing here (the description of the city at night) happens to be rather long, as well as atypically well defined. And both these characteristics are exceptional. It is extremely difficult, and probably not feasible at all, to track down shorter *topoi*, individual epitheta, with their complex and mostly ununderstandable implications, or stereotyped phrases of unknown religious or literary connotation, in the mottled maze of what constitutes the typical Akkadian prayer, hymn or conjuration. Dull scribes have strung up these *topoi*, epitheta, etc., without much inner logic or structural connection in longwinded conglomerations of pious phraseology fit only to be rattled off by obtuse priests and to be copied painstakingly by scribes bent solely on maintaining the chain of tradition.

In the case of our prayer, however, we are dealing with an exceptional case. Here we see the compiler at work. He adapts an inventory of such *topoi*, hymnical excerpts and typified complaints for a definite purpose within the framework of rather specific content and style requirements. In the process of setting up a long conjuration against the evil consequences of ominous happenings, he has lifted our *topos* — the description of the sleeping city — out of the context in which it had appeared in a text of similar nature (such as, e. g., K. 3507), thus separating the star list from the description of the city. This eliminated the symbolism which we just discussed for which reason he was obliged to change line 39 of our text, as has been pointed out above. In short, he handled the traditional material with as much liberty as one could expect from a compiler with personal literary ambitions.

Another reason for proposing the theory that the compiler was a creative personality can be found in line 35 of our text, which likewise does not seem to appear elsewhere:

my lips are clean, my hands washed

It is, of course, easy to explain this phrase away, by saying that it refers simply to cultic cleanliness and to connect it with a number of apparently similar passages in the prayer literature. In the latter, however, such phrases belong to a different type of formulae, namely to those that refer to the cultic status and magic efficiency of the

acting priest, to his power to deal with the evil forces, to the essential cleanliness that entitles him to have contact with the divine, etc. None of that is of any relevance in the context in which the phrase "my lips are clean, my hands washed" appears in the description of the sleeping city. Appearing as the very first line of the text of the description, it must contain essential information concerning the priest himself. It can only imply that his cultic cleanliness is conceived as the very factor that separates him from all mankind, just as his vantage point on the roof of the temple separates him from the plane on which man and beasts live, act—and lie asleep at this moment.

It matters little, if anything, that we cannot establish whether the compiler wrote this verse himself or took it from a traditional text. What matters is that the compiler of our text (or of its original whenever it was composed) understood perfectly the subjective and emotional undertone of the conventional description and felt entitled to elaborate on it, either in a phrase coined by himself or selected from a traditional inventory but put to a novel use. This he did because he thought it admissible, being stylistically and genuinely in keeping with the emotions a priest could be assumed to experience under the specific circumstances.

The atypical wording of this verse is meant to reflect the elation that cultic cleanliness imparted to the priest, and the reference to clean lips, in parallelism with clean hands, must mean that the priest had cleansed himself not only in body but in his soul as a preparation for the cultic act.

At this point we should turn to the text that can be considered the Old Babylonian prototype of our topic and thus to the core of the argument. The text of the prayer in question is preserved in two copies where it is expressly designated as *ikrib mušitim* "nocturnal prayer" (¹). It is given here in its entirety in a new translation that follows, in the main, the text of the somewhat earlier of the two copies. The strophic articulation is, of course, modern:

The nobles are deep in sleep,
the bars (of the doors) are lowered, the bolts(?) are in place —
(also) the (ordinary) people do not utter a sound,
the(ir always) open doors are locked.

(¹) For publication, see G. DOSSIN RA 32 (1935) 179 ff.; W. ŠILEICO *Izvestija Ak. Ist. Mat. Kult.* 1924, 144 f. For an important presentation of these texts, see V. SODEN ZA 43 (1936) 305 ff., also FALKENSTEIN—V. SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* 274 f.

- 5 The gods and goddesses of the country —
 Šamaš, Sin, Adad and Ištar —
 have gone home to heaven to sleep,
 they will not give decisions or verdicts (tonight).
 Night has put on her veil —
 10 the palace is quiet, the countryside does not utter a sound —
 (Only) the (lonely) traveler calls to the god (for protection)
 (and even) the one for whom the (divine) decision (is sought)
 remains asleep —
 Šamaš, the just judge, the father of the underprivileged,
 has (likewise) gone to his bedchamber.
 15 May the great gods of the night:
 shining Fire-star,
 heroic Irra,
 Bow-star, Yoke-star,
 Šitaddaru, Mušhuššu-star,
 20 Wagon, Goat-star
 Goatfish-star, Serpent-star —
 stand by and
 put a propitious sign
 on (the exta of) the lamb I am blessing (now)
 25 for the extispicy I will perform (tomorrow)!

Before attempting a literary analysis of this text, we have to state that it belongs to a type of religious literature that is quite different from that in which the description of the sleeping city appears in our text K. 2315+, in its sister text from the library of Assurbanipal, K. 3507, and also in the text from Boghazkeui that goes back to some Old Babylonian original. In these last three texts, the gods of the night are invoked in connection with rituals of the *namburbû*-type, that is, expiatory conjurations, while both copies of the Old Babylonian forerunner are concerned with extispicy, to be exact, with nocturnal ritual preparations connected with extispicy. This shows that in the Old Babylonian period the help of the gods of the night was sought by the diviner performing extispicies, as well as by the priest specializing in cultic practices that were meant to achieve release from magic and other untoward entanglements. After the Old Babylonian period, there seemed to have occurred a basic change in the divinatory ritual concerned with extispicy, due to which the nocturnal request for intervention by the stars was abandoned ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Curiously enough, we know more about Old Babylonian extispicy than about that of the later period, although the texts from the latter

The Old Babylonian prayer to the gods of the night presents itself first of all as a literary opus of impressive unity. Verse follows verse with remarkable consistency; no repetitions or empty parallels flaw the onward push of the poem. The impression of unity is not accidentally achieved but is based upon an interconnected web of crossreferring verses that link the individual parts of the poem to its main section (cf. below p. 298). We learn from this unity that the isolated verses we have been studying so far represent only tattered fragments that have survived after having been torn out of a complexly textured literary work. They seem to owe their preservation primarily to their specific literary appeal.

Let us trace the main differences between the description of the sleeping city as preserved in the later texts and that of the Old Babylonian prototype. It is obvious that the description in the latter is more ample in scope, richer in content and more sophisticated in its articulation. On the other hand, the *topos* of the contrast between the closed gates on earth and the open gates of heaven is absent, and, what is perhaps more important, the description of the sleeping city is separated from the invocation of the stars, as it is the case in our text K 2315+.

All this demonstrates that it would be much too crude or naive to posit a single line of development linking the old and new fragments in any direct way. One has to assume that there was a cluster of related traditions ⁽¹⁾ of which we happen to have a number of

are far more numerous. They come from the library of Assurbanipal and from private collections in Assur and the cities of Southern Babylonia and nearly exclusively consist of omen texts, with the exception of the body of formalized queries for a divine answer through extispicy that was stored in the royal archive at Nineveh. Gone are the reports, the inscribed models of actually observed exta, the prayers connected with the ritual, etc., of the Old and Middle Babylonian periods.

⁽¹⁾ To illustrate this point attention should be drawn to a group of three verses that occur in the series Maqlû VIII 8-10 and run as follows:

the ferry is asleep, the harbor is asleep,
 all the sailors are asleep —
 the locks are in place on doors and bars

Clearly, our description of the sleeping city has, at one time, been extended to include the *kāru*, the city's harbor that lies beyond the walls in a Mesopotamian city. None of the known texts that reflect the tradition we are studying contains anything resembling these verses that have, so to speak, strayed into a short conjuration of the series Maqlû.

isolated fragments. What kept this strand alive, what endowed this agglomeration of poetic *topoi* with a longevity that one does not expect outside of the rigidity of a canonized tradition such as has placed its stamp on all literary products from Mesopotamia? Such questions cannot be answered adequately as yet, but one may assume that the progressive fossilization of the cuneiform literary tradition did not affect the entire range of artistic aspiration in the same degree. It seems that it left certain restricted areas open in which a modicum of freedom of expression was granted to the poet. Since the laws of probability litigate against the preservation of any small text groups, we are bound to exaggerate the importance of the numerous texts that have been frozen by the tradition, copied and recopied time and again for the training of the scribes. We thus obtain much too easily a quite distorted impression of Mesopotamian literature.

If we analyze the Old Babylonian poem structurally, we find that there are two clearly divided sections: the one, of which the description of the sleeping city is the most salient feature (lines 1-14), and the other, which contains only one sentence (lines 15-25): the request to the stars for a propitious sign in the lamb that the priest is to inspect the next morning.

The first section (lines 1-14) is quite complex. It falls first into two parallel groups of verses, lines 1-8 and 9-14. They are parallel inasmuch as each of these two groups begins with a description and ends with an allusion to the purpose of the entire ritual, i. e., the divine decision which is to be revealed in the *exta* of the lamb.

But we must not stop here. The first group (lines 1-8) falls into two quatrains, the second (lines 9-14) into three distichs. While the first of the two quatrains describes the sleeping inhabitants, the second speaks of the gods who have gone back to heaven to sleep there. It should also be noted that mankind is divided in the first quatrain into two classes, into nobles (*rubû*) and ordinary people, as we often find in Old Babylonian omen texts. The second quatrain terminates with the remark that no oracular decision can be expected from the "gods of the country" at this time of day, since they have left their temples to retire to heaven. They do not act at night.

The second group of verses (lines 9-14) takes up the same topic but presents interesting variations, partly elaborating on the imagery and partly adding details. As already stated, it is divided into three distichs. The first distich takes up the description of the sleeping city and speaks of the night as "veiled", using a type of personifi-

cation that is quite rare in Akkadian literature. This image, however, is echoed in a number of later texts that refer to the night with the highly poetic epitheton "veiled bride", illustrating again the tenacity with which an unusual *topos* can maintain itself in Akkadian literature. The description of the sleeping city consists in this instance of a single line; it mentions the palace contrasting it with the open country, a trait that is not repeated elsewhere.

Just as lines 9-10 correspond to lines 1-4, so do lines 13-14 (the third distich) correspond to lines 5-8. They tell us that even the god Šamaš, the oracle god, has gone to his bedchamber, which must be taken to mean that no oracles can be expected from him any more. Thus, both groups of verses in the first section of the prayer end on the same note, i. e., on the note that the gods of the day have retired and that one has to turn for assistance to the gods of the night.

Most curious, however, is the middle distich (lines 11-12). It singles out two persons for mention: a lonely wanderer outside of the city and the man for whom the extispicy is to be performed by the priest. It is difficult to explain why the lonely wanderer is mentioned, if one does not assume that the priest happened to see him from his vantage point on the roof of the temple. In other words, another accidental feature of the background has been incorporated into the text of the prayer (cf. above p. 290 f.). Again, it is fitted aptly into the poem to create a counterpart to the only person awake inside the city, the priest who recites the prayer. While the latter stands on the roof of the sanctuary secure in his role as spokesman for his sleeping fellow citizens, facing and addressing the gods of the night, his eyes fall upon the poor traveler who hurries through the dark night and, in his terror, prays to some god whom the text does not even care to mention by name.

From the lonely wanderer, the priest's thoughts turn to the person for whom the extispicy is to be performed. Clearly, the association that links these two persons must have been the feeling of loneliness of the priest. From the only person he sees moving around he turns to the person who, so he seems to think, should have been awake waiting for the decision of the oracle god Šamaš and praying to the gods of the night for their assistance. But the thoughts of the priest move further; even Šamaš himself, the judge who is to give his decision at dawn, has gone to sleep. One feels, reading on, how the idea appeals to the poet that everybody is asleep, the entire city, even its animals, the man who is awaiting the verdict and Šamaš,

the judge. Only for him, the priest, there is no sleep; his duty is to stay awake and to prepare himself and the sacrificial lamb for the dawn's ceremony. Clearly, the Old Babylonian prototype is as subject-centered as any of the later fragments. It stresses the importance of the priest, his feelings and their expression, and pushes the purpose of his activity into the background.

Eventually, the prayer turns to the gods of the night (lines 15-25). It requests a favorable outcome of the extispicy that is to be performed the next morning on the lamb that the priest is to bless during that night. The stars are invoked by name, often with epitheta, and asked to stand by in order to place the propitious sign into the *exta* of the lamb now. The request is styled in a very matter of fact way; its single sentence is in clear contrast with the complex structure of the first part of the poem. The artistic effort of the author has been definitely concentrated on the first section. The poetic description of night, the mood of the vigil, the loneliness of the priest passing the night on the roof of the temple for some cultic purpose, all that has been blended to create a unique literary product. It must have been an individual author whose poetic genius enabled him to express his emotional reaction to the situation in a way which appealed to others in a similar situation. He — or the tradition he has created — was able to communicate this nocturnal experience in a form to which the imagination of many generations could and did respond. In the transformation of a quite accidental agglomeration of facts from the purely descriptive level to a symbolically and emotionally meaningful level, our poem leaves all other products of the literary aspirations of Mesopotamia far behind.

Still, it would be quite wrong to see, in this impressive *chef-d'œuvre* that happens to confront us with startling perfection in the Old Babylonian period, something like the "first" lyric poem. One always has to be aware of the important fact that the stream of literary tradition as an expression of the creative effort of Mesopotamian civilization is far richer and more diversified than we realize on the basis of the text material that happens to be preserved in that specific technique of communication that we call writing. This holds true diachronically as well as synchronically, that is, not all artistic creation throughout the history of Mesopotamian literature has been written down nor has the entire sweep of the artistic production at a given moment ever been fully reflected in the texts that are part and parcel of the literary tradition of this civilization. The selective

restrictions imposed on the sum total of Mesopotamian literary production have never been investigated but it can be assumed that topical and stylistic considerations had a major role in determining the fate of a literary opus.

From the point of view of literary history, there is as little point in stressing the "first" in Sumerian and Akkadian literature as there is in registering, e. g., what literary work appeared first in print or what operatic aria was first recorded. Such selections throw light on only accidental socially and artistically conditioned preferences but do not bear on the artistic value of a literary opus. What our prayer should teach us is not that there were poets in Mesopotamia as well as elsewhere, but that their creations could, under certain favorable circumstances, reach the level of the written literary tradition and thus be preserved for us.

EIN NEUASSYRISCHES RELIEFBRUCHSTÜCK AUS DEM VATIKAN

Alfred POHL – Rom

Im zweiten Weltkrieg wurde auch ein Teil der Kunstschatze der Vatikanischen Museen, um einer etwaigen Feuergefahr zu entgehen, in den unterirdischen Kellern und Magazinen in Sicherheit gebracht. Kaum war die Gefahr für diese Wertstücke vorüber, so holte man sie aus ihrem Versteck zur erneuten Aufstellung in den Museumsräumen hervor. Diese Gelegenheit benutzte man zu einer systematischen Untersuchung der Magazine, die allerdings nur sehr langsam voranging, da die Neuordnung wegen der stets wachsenden Besucherzahl möglichst bald beendet werden sollte. So kamen damals die 3 assyrischen Relief- und 2 Inschriftenfragmente zum Vorschein, die *Orientalia* 16 (1947) S. 459-463 veröffentlicht sind. Sie sind wohl ebenfalls wie die bereits ausgestellten ⁽¹⁾ von dem aus Mossul gebürtigen ehemaligen Schüler des Kollegs De Propaganda Fide namens Giovanni Bennis im Jahre 1855 Papst Pius IX. mit einem Widmungsschreiben geschenkt worden. Wegen der unruhigen Zeiten blieben sie zunächst in den Kellern liegen, und erst im Jahre 1883 wurden einige davon bei einer Neuordnung der Bibliothek hervorgeholt und aufgestellt. Die zweite Gruppe wurde dann nach dem zweiten Weltkrieg in den Vatikanischen Museen der ersten hinzugefügt. Vor etwa 4 Jahren kam dann als letztes das hier gebotene Bruchstück (Taf. XXIII) zum Vorschein, das offenbar gleichen Ursprungs ist und dem Verf. von Herrn Dr. F. Magi zur Veröffentlichung übergeben wurde. Das ausgezeichnete Photo stellte mir Frh. Dr. H. Speier vom Photo-Archiv zur Verfügung. Leider haben zunächst andere dringende Arbeiten, dann eine längere Krankheit die Bearbeitung so lange verzögert.

⁽¹⁾ Vgl. dazu E. WEIDNER, *Die Reliefs der assyrischen Könige* (= AfO Beiheft 4). Berlin 1939. Selbstverlag.



Neuassyrisches Reliefbruchstück aus dem Vatikan

Das Original ist 27.8 cm hoch und 10.0 cm breit, an allen vier Seiten abgesägt, so dass durch den Schnitt der rechten Längsseite leider auch die beiden Unterarme und der linke Mittelfuss samt Zehen verloren sind. Im rechten Oberteil ist der Stein stark verwittert und hat darum sehr gelitten.

Das Relief stellt einen schreitenden assyrischen Offizier dar, mit vorgesetztem linken Fuss, auf dem Haupt den Spitzhelm mit Ohrenschutz. Unter dem Helm quillt das Haupthaar hervor, das in einem dicken Schopf auf den Schultern aufliegt. Der lange Vollbart ist in viereckiger Form wiedergegeben. Der Krieger trägt ein kurzärmeliges Gewand, das von einer breiten, in reichlichen Fransen ausgehenden Borte umschlossen wird und in einen zwischen den Beinen herabhängenden Zipfel ausläuft. Über diesem liegt auf der Brust noch das Wams. Die Füße sind mit langen Strümpfen bekleidet, die offenbar hart über den Knien von einer Art Strumpfhalter in Form eines Querbandes gehalten werden. Ausserdem trägt der Offizier bis an die Waden reichende Halbstiefel. Auf dem Rücken hängt ein oben abgerundeter, stark gekrümmter, mit einer Randleiste eingefasster Schild, der von der Helmspitze bis an die Oberschenkel reicht. In der Mitte ist eine kreisrunde buckelartige Ausbuchtung hervorgetrieben.

Die beiden Unterarme sind nach vorn erhoben. Wegen des Längsschnittes lässt sich aber über seine Tätigkeit oder seine Waffen nichts ausmachen.

Wohin gehört das Bruchstück? Man ist natürlich zunächst geneigt, es zu den bereits bekannten vatikanischen Reliefs, besonders zu den in *Orientalia* 16 (1947) S. 459-463 veröffentlichten aus dem Nordpalast Assurbanipals in Ninive stammenden zu stellen und an eines derselben anzuschliessen. Aber die Höhe der Figur (27.8 cm) will nicht zu den genannten, Bruchstücken (nur etwa 25.0 cm hoch) passen. Höchstens könnte es sich bei dem neuen Stück um einen Teil eines unteren Registers handeln, die manchmal etwas höher als die übrigen sind.

NINETEEN

Franz ROSENTHAL - New Haven

The number nineteen has few properties that would make it a rival of three, five, seven, etc., as a number suited for numerical speculation. It is a prime number but a rather high one. Since we must assume that the roots of the popularity of significant numbers go back to mankind's most primitive stages of intellectual development, the early imagination of man can have had little use for it. Nineteen could be considered the sum of significant numbers such as nine and ten, or seven and twelve. At a more sophisticated stage of mathematical knowledge, attention might have focused upon the fact that the square of nineteen is 361, a figure just higher by one than an outstanding number of the sexagesimal system, and one very close to the number of days of the solar year (or corresponding to the days of the lunar year plus the significant number seven.) However, there is no indication to show that nineteen ever achieved popularity as the square root of 361. The Mandaeans, for instance, used 360, 363, 365, and 366 for the number of days of the year, but not 361⁽¹⁾. Bâbî interest in the number 361 developed after the significance of nineteen had been firmly established.

Thus, we do not find many references to nineteen as a prominent number, at least outside the Muslim world. In Akkadian literature, the nineteenth day of the month was considered a particularly sacred one on which nothing touched by fire could be eaten. This has been explained by modern scholars as due to the fact that the nineteenth is the forty-ninth day after the beginning of the preceding month, forty-nine being a significant number as the square of seven⁽²⁾. As

⁽¹⁾ Cf. M. LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1905-15, II, 24 n. 6.

⁽²⁾ Cf. B. LANDSBERGER, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, in *Leipziger Semitistische Studien* 6, 1 (1915), 119, 122 s., 136. Cf. also R. LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris 1939, 45; H. and J. LEWY, in *HUCA* 17 (1942-43), 3, 26, 104; and V. F. HOPPER, *Medieval Number Symbolism*, New York 1938, 13.

far as ancient Mesopotamia is concerned, it has also been conjectured that the nineteenth day of the month was one of the special days on which hunting was prohibited⁽¹⁾. In Muslim tradition, the same day is mentioned, in the company of the seventeenth and the twenty-first, as one of the days on which cupping was recommended⁽²⁾. Unless the reference to the nineteenth in this connection is a secondary insertion, the tradition would seem to hark back to pre-Islamic superstition and to be unrelated to the Islamic predilection for the number nineteen.

Among the Greeks, we find the intercalary cycle of nineteen years, consisting of twelve ordinary and seven intercalary years⁽³⁾. A late author, Isidore of Sevilla, writing on significant numbers, refers to it under "19" in his *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*. This reference is the only entry for this particular number⁽⁴⁾. The same is the case in the work of Hrabanus Maurus⁽⁵⁾. The Jews also have the intercalary cycle of nineteen years, but no special significance was attached in Jewish literature to the number nineteen in this connection or any other.

The same nineteen-year cycle had come into use in Mesopotamia around the fifth century B. C.⁽⁶⁾ Now, fifty-seven (which may be analyzed as 3×19), is the number of years indicated in the Pahlavi *Bundahishn* for the restoration of the dead⁽⁷⁾. Twice this number,

⁽¹⁾ Cf. J. NOUGAYROL, in *Mélanges R. Dussaud*, Paris 1939, I, 73 s.

⁽²⁾ Cf. A. J. WENSINCK and others, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1933 ss, I, 272 b, referring to IBN MĀJAH, *Sunan*, Cairo 1373/1954, 1153. Cf. also AL-GHAZZĀLĪ, *Iḥyā'*, Cairo 1352/1933, IV, 244.

It is, of course, to be expected that calendars dealing with practically all days of the month as special days, such as the *Koptische Bauernpraktik* published by W. C. TILL, in *Mitteil. des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo* 6 (1936), 141, have also entries for nineteen.

⁽³⁾ Cf. W. DITTENBERGER, *PWRE*, s.v. Enneakaidekaëteris, and W. KUBITSCHKE, in *PWRE*, s.v. Meton.

⁽⁴⁾ Cf. MIGNE, *Patrol. Lat.* 83, 196.

⁽⁵⁾ *De computo*, in MIGNE, *Patrol. Lat.* 107, 700, 702 s.

⁽⁶⁾ Cf., most recently, O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, Princeton 1952, 7, 97. I owe this reference to Prof. F. J. Stephens. In the second edition of his work (Providence 1957), 140, Neugebauer refers to the possibility of Greek origin of the cycle.

⁽⁷⁾ Cf. now the edition and translation of the work by B. T. ANKLESARIA, *Zand-Ākâsth, Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay 1956, 286/87. This period is identical with the fifty-seven year period for the

that is, 114, was allegedly given by a Jewish source as the number of years the righteous will be resurrected in advance of others. And again, nineteen is the Qur'anic number of the guardians of Hell. All this would seem a strange conglomeration of disparate and even incorrect data, but it was put together in this manner by a group of successive scholars ⁽¹⁾.

It may be noted that another passage of the *Bundahishn* reads: "The house-of-Life was at the nineteenth degree of Cancer" ⁽²⁾. And there is a curious passage in the *Shāhnāme* where 19, 3, and 57 happen to occur in close connection. The legendary royal Persian throne, magnificently restored by Parwēz, showed representations of the seven planets and the twelve signs of the zodiac, possessed three platforms for the different classes of the population to stand or sit on, and was draped with gold brocade fifty-seven units long on which there were depicted the seven planets, the seven zones (*kishvar*), etc. ⁽³⁾. It seems impossible to decide whether or not there is any significance to the choice of numbers in this sequence.

For medieval Europe, we may refer to the suggestion of V. F. Hopper that "the encyclopedias of Bartholomew of England, Thomas of Cantimpré, and Grosseteste are each composed of 19 books, doubt-

final rehabilitation of the good principle and the spread of religion over the seven climes, cf. R. C. ZAEHNER, *Zurvan*, Oxford 1955, 353, 414. There is nothing here to indicate a connection with the number nineteen. In this literature, numerical speculation is greatly favored, and five and multiples of five and numbers containing a five seem popular.

⁽¹⁾ Cf. P. A. EICHLER, *Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928, 111; who added the reference to the Qur'ān to the data contained in an article by A. BERTHOLET, in *Festschrift F. C. Andreas*, Leipzig 1916, 53; who added the reference to the Babylonian nineteen-year cycle to E. BÖKLEN, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen 1902, 109; who combined a note on the *Bundahishn* he found in F. H. WINDISCHMANN, *Zoroāstrische Studien*, Berlin 1863, 242, n. 1, with the Jewish reference he derived from J. A. EISENMENGER, *Entdecktes Judenthum*, s.l. 1700, II, 902. Unfortunately, although Eisenmenger's German translation has 114, his Hebrew text (cf. also *Yalqūt hādāsh*, Lemberg 1868, fol. 75a col. a) shows that 214 is meant.

EICHLER adds a reference to the Japanese Judge of the Nether World who is said to have eighteen associates.

⁽²⁾ Cf. ANKLESARIA, *op. cit.*, 58/59.

⁽³⁾ Cf. *Shāhnāme*, ed. trans. J. MOHL, VII, 310-13. I owe this reference to F. WOLFF's splendid *Glossar zu Firdosis Schahname* (Berlin 1935).

less symbolic of the twelve signs and the 7 planets, and therefore universal" ⁽¹⁾.

This practically exhausts the comparative material presently available from outside the Muslim world. A good deal more may show up once a thorough search of all the literatures and folklores of the world has been undertaken ⁽²⁾. However, nineteen as a number of some significance can be expected to be rare and to occur only sporadically. The different situation in Islam was created by the fact that the number nineteen was mentioned in the Qur'ān in a passage which was considered puzzling already in Muḥammad's own time. In Qur'ān 74, 30/30, the vivid description of Hell (*saqar*) ends with the cryptic statement: "Over it (there are) nineteen". Whatever its true meaning, the verse secured considerable popularity for the number nineteen in Islam and raised it to the status of a significant number.

Muslim scholars noted as a remarkable fact that the number of sentences making up the call to prayer was nineteen ⁽³⁾ and that the number of consonants in *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm* was likewise nineteen ⁽⁴⁾. According to the *Ṣaḥīḥ* of Muslim, the Prophet Muḥammad undertook nineteen raids ⁽⁵⁾, and up to nineteen days was the period of travel for which he considered shortened prayers permissible ⁽⁶⁾. The mystic al-Ḥallāj, having undergone torture and

⁽¹⁾ *Op. cit.*, 88.

⁽²⁾ The numerous monographs on significant numbers which I consulted, as well as the large reference works on folklore, did not yield any relevant information. The *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, in particular, promised articles on "Neunzehn" and "Zahl", which apparently did not materialize.

⁽³⁾ Cf. A. J. WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, 12a.

⁽⁴⁾ Corresponding to the number of the guardians of Hells, as stated in the *Kitāb aḥwāl al-qiyāmah*, ed. trans. M. WOLFF, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig 1872, 92, 166. According to a tradition on the authority of Ibn Mas'ūd, recital of the formula is effective against the guardians of Hell, each of its letters constituting a shield and protection against one of them, cf. MUḤAMMAD B. 'ALĪ AṢ-ṢABBĀN, *ar-Risālah al-kubrā 'alā l-basmalah*, Cairo 1297, 10. Cf. also Bābī speculation and T. CANAAN, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Hamburg 1914, 100 s.

⁽⁵⁾ Ed. Calcutta 1265, II, 192.

⁽⁶⁾ Cf. AL-BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, ed. L. KREHL, I, 276. Other figures were also considered in this connection, cf. AL-QAṢṬĀLĪĀNĪ's commentary on AL-BUKHĀRĪ.

mutilation, walked nineteen steps ⁽¹⁾. According to Abû Ṭālib al-Makkî's *Qūt al-qulūb*, there are nineteen excellent days on which continuous prayers (*awrād*) are to be offered ⁽²⁾.

Turning to Muslim philosophy, we may mention a passage from the *Tahāfut* of al-Ghazzālī, which reads in the translation of S. van den Bergh: "It follows from this that the intellects after the First Principle are ten in number and that there are nine spheres, and the sum of these noble principles after the First Principle is therefore nineteen" ⁽³⁾. Adding up the two figures was not commonly done, and there is no real point to it. It looks as if al-Ghazzālī wanted to establish a connection with the religiously significant number nineteen. However, the same statement was already made before al-Ghazzālī by al-Fārābī ⁽⁴⁾. Thus, it may possibly go back to some Greek source.

From extremist Shī'ah circles comes a statement by Ibn Ḥazm that a sect which allegedly worshiped the divinity of 'Abdallāh (b. 'Amr) b. Ḥarb al-Kindī was enjoined by him, among other things, to pray nineteen times each day and night ⁽⁵⁾. The Druze work, *Kashf al-ḥaqā'iq*, ascribed to Ḥamzah, contains the information that the Soul, as well as the Logos, had at its disposal twelve Proofs in the islands and seven Missionaries for the seven zones. Rather incongruously, the correctness of this administrative arrangement was considered confirmed by the existence of nineteen (guardians of Hell), as mentioned in the Qur'ān ⁽⁶⁾. According to the Nizārī-Isma'īlī

author, Shihāb-ad-dīn Abû Firās al-Maynaqī, "minerals are the first genus, having nineteen species, the first being the mineral fuller's earth and the last the mineral ruby. These nineteen minerals fall into four categories: Those which are meltable and combustible, that is, lead and tin; those which are neither meltable nor combustible, that is, red rubies; those which are meltable but not combustible, such as pure gold; and those which are combustible but not meltable, that is, sulphur. Since the minerals of the earth consist of nineteen kinds, the centers where they are concentrated are seven zones and twelve islands, each of which contains its special kind of minerals found only there by the decision of the Mighty, the Knowing One. It follows that the earth of religion is (divided) similarly with the seven ranks of religious dignitaries (*ḥudūd*) in the (seven) zones, and the twelve Missionaries scattered in these zones..." ⁽¹⁾. That al-Mukhtār, the early protagonist of the Shī'ah in the 'Irāq, went out to his last battle in the company of nineteen men ⁽²⁾ may be a historical fact, but historical facts about al-Mukhtār are scarce. The report is obviously of Shī'ah origin and appears to go back to Abû Mikhnaḥ (d. 157/774). This would be a very early example of the use of nineteen as a significant number in Shī'ah tradition, and the report is slanted so as to make the nineteen men appear in an unfavorable light. However, it is not impossible that the number was meant here to have symbolic significance.

It is not always easy to decide whether or not the occurrence of the number nineteen is due to chance or has some significance. Cf., for instance, the reference to nineteen slaves set free by the caliph al-Mustaḍī upon his accession, to be found in AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-Wafayāt*, Cairo 1951, I, 270. The use of nineteen lashes as the maximum punishment under certain conditions (cf. W. HEFFENING, in *EI*, s.v. ta'zīr) is easily explained.

⁽¹⁾ Cf. L. MASSIGNON, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris 1922, 309; *idem*, *Recueil de textes inédits*, Paris 1929, 62.

⁽²⁾ Ed. Cairo 1310, I, 62.

⁽³⁾ *Tahāfut*, ed. M. BOUYGES, Beirut 1937, 115₃₋₅ (*Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, Série ar. 3), and AVERROES, *Tahāfut at-Tahāfut*, trans. S. VAN DEN BERGH, Oxford-London 1954, I, 110 (*E. J. W. Gibb Mem. Series*, N. S. 19).

⁽⁴⁾ *Der Musterstaat*, ed. trans. F. DIETERICI, Leiden 1895-1900, text 22, trans. 34 s.

⁽⁵⁾ Cf. IBN ḤAZM, *Fiṣal*, Cairo 1317-21, IV, 187.

⁽⁶⁾ Cf. C. SEYBOLD, *Die Drusenschrift: Kitāb alnoqaṣ waldawādir*, Kirchhain 1902, 87. The *Risālah al-jāmi'ah* of the IKHWĀN AṢ-ṢAFĀ'

(Damascus 1368-71/1948-51), I, 626, speaks of the seven zones and the twelve islands of the earth, as well as other seven-and-twelve combinations, in connection with the subject of the relationship between macrocosm and microcosm. The *Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā'* (Cairo 1347/1928), III, 10, deal similarly with seven-and-twelve combinations in the human body but have no reference to the "island" concept.

⁽¹⁾ Cf. *Maṭālī' ash-shumūs fī ma'rifaṭ an-nufūs*, ed. 'ARIF TĀMIR, *Arba' rasā'il Ismā'īliyah*, Beirut 1372/1953, 48 s. According to the editor, the author, ABŪ FIRĀS AL-MAYNAQĪ, lived from 872/1467-68 to 937/1530-31. The *ḥudūd* were enumerated by the author, *op. cit.*, 45. The Missionaries were, of course, part of them.

It remains to be discovered where the idea of nineteen minerals made its first appearance in Isma'īlism. According to the *Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā'*, II, 89, the number of minerals is unlimited, but some sages estimated it at 900. The figure 360 appears in AL-KĀFIYAJĪ (d. 1474), *an-Nuzhah fī rawḍat ar-rūḥ*, Ms. ar. Brit. Mus. 433 (5719 Rich), fol. 8b.

⁽²⁾ Cf. AṬ-ṬABARĪ, II, 736 ss, anno 67/686-87.

A passage in Ibn 'Arabî's *Futûḥât al-Makkîyah* takes cognizance of the existence of the uses of nineteen in various fields of Muslim thought and gives additional prominence to the number, for, according to this extraordinarily influential thinker, the basic stations of cosmic experience number nineteen. No specific reason is given for this assumption, but it is considered confirmed by other occurrences of nineteen in the world: "In the Qur'ân, the letters at the beginnings of (certain) *sûrahs* correspond to the stations (of cosmic experience). These letters are fourteen, in five degrees... In connection with the Fire, the nineteen guardian angels correspond to them. In the realm of (astral) influence, the twelve signs of the zodiac and the seven stars correspond to them. In the Qur'ân, the (nineteen) letters of the *basmalah*, which serve Paradise, correspond to them. Among men, the twelve leaders (*nuqabâ'*) and the seven saints (*abdâl*) — the latter consisting of the four pegs (*awtâd*), the two *imâms*, and the one pole (*quṭb*) — correspond to them. Numerous things correspond to these stations, both in the divine presence and among created beings" (1).

The famous Bâbî reverence for the number nineteen has been explained as due to Shî'ah influence. In particular, the significance and widespread use of the numbers seven and twelve in Ismâ'ilism are supposed to have been responsible for it (2). Although this may be true, we do not have many prominent instances of express reference to nineteen as the sum of seven and twelve in Ismâ'ilî literature. A better acquaintance with this literature may, in the future, produce further examples in addition to those cited above, but Bâbism may have been inspired not so much by Ismâ'ilî literature directly as by Ibn 'Arabî or one of his numerous followers. According to E. G. Browne, it was the sacredness of the number nine which entailed sacredness of numbers such as 19, 29, or 90 among the Bâbîs (3). We may briefly mention here that Bâbism divided the year into nineteen

(1) Cf. *Futûḥât*, Bûlâq 1293, I, 223 ss, 233.

(2) Cf. ABD EL-RAHMAN TAG, *Le Babism et l'Islam*, Paris 1942, 199. C. HUART, *La religion de Bab*, Paris 1889, 56 s, referred to a passage in ASH-SHAHRASṬÂNÎ mentioning the Seven and the Twelve as rulers of the world in Mazdakite theology, as a possible source of the Bâbî use of the number nineteen. In a way, Huart anticipated the theory of Ahrens (below, p. 314 n. 1), who cited the same passage from Ash-Shahrastânî.

(3) Cf. *Materials for the Study of the Bâbî Religion*, Cambridge 1918, 130.

months, every month having nineteen days. One of the works of the Bâb is divided into nineteen chapters, each containing nineteen sections. The Bâb chose eighteen associates, adding the "unique one (*wâḥid*)", that is, himself, to make it nineteen. It so happens that the numerical values of the consonants of *wâḥid* also add up to nineteen. The Arabic words meaning "every thing (*kull shay'*)" have 361, the square of nineteen, as the numerical value of their consonants. According to Bâbism, the proper monetary system should have a basis of nineteen, and so on (1). It would seem that all this was the imaginative creation of the Bâb, starting from the assumption of the significant character of the number nineteen.

Since the number had achieved prominence in Muslim religion, it entered popular stories and folklore. We hear that the number of men who went to a river in order to find out from reeds inscribed with their names who was to have charge of newborn Maryam, was nineteen, including Zakariyâ' (2). It was only natural that magic power also came to be attributed to the number nineteen and has remained associated with it through the centuries (3).

The common pastime of trying to discover connections of particular numbers with the life of an individual, a hardy remnant of age-old superstitions, also led at times to the number nineteen. The Egyptian wazîr, Ṭalâ'i' b. Ruzzîq (d. 556/1161), "became wazîr on the nineteenth, was killed on the nineteenth, and was buried on the nineteenth; the end of their (the Ruzzîq family's) rule also came on the nineteenth" (4). Another, unusually farfetched example comes from modern times. H. St. J. Philby said about Ibn Saud, the late

(1) Cf., for instance, E. G. BROWNE, in *Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics*, II, 306, s. v. Bab, Babis, and A. BAUSANI, in *EI*, 2nd ed., I, 835, s. v. Bâb.

(2) Cf. ATH-ṬHA'LABÎ, *Qışaş al-anbiyâ'*, in the chapter on the birth of Mary, and B. HELLER, in *EI*, s. v. Zakariyâ'.

(3) Cf. T. CANAAN, *op. cit.*, 100 s, 107, and *idem*, in *Berytus* 4 (1937), 74.

(4) Cf. IBN KHALLIKÂN, *Wafayât*, ed. F. WÜSTENFELD, Göttingen 1835-42, III, 144; trans. M. DE SLANE, Paris 1842-71, I, 660 s.

The *New York Times* of December 21, 1944, p. 6, reported: "Joseph C. Grew, the new Under-Secretary of State, is convinced that '19' is his mystic number. He entered the Foreign Service on July 19, 1904; was appointed counselor of the American Embassy in Berlin [*leg. Vienna?*] on Feb. 19, 1917; was appointed Ambassador to Turkey on May 19, 1927; was appointed Ambassador to Japan on Feb. 19, 1932, and was confirmed by the Senate as Under-Secretary on Dec. 19, 1944".

famous ruler of Saudi Arabia: "For those interested in the significance of numbers, it may be mentioned that the years of his birth and his Jubilee, 1297 and 1369 respectively, add up in each case to 19: pointing forwards and backwards to the year of destiny, the nineteenth year of the fourteenth century of the Islamic era, 1319 A. H., whose figures add up to 14" ⁽¹⁾.

Thus, there are quite a few examples of the occurrence of nineteen as a significant number in Islam. It should, however, be noted that there are many places in Muslim literature, especially Muslim religious literature, where one might expect to find it mentioned, but no reference is made to it.

We may now ask ourselves what significance there may be to the use of nineteen in Qur'ân 74, 30/30: "Over it (there are) nineteen". Could it mean that this number did have some special prominence in pre-Islamic superstition which prompted Muḥammad's use of it? Most Muslim commentators agree that the nineteen referred to are guardians (*khazanaḥ*) of Hell ⁽²⁾. They are angels, for angels are exempt from being sent to Hell themselves, and therefore can be expected to show no mercy to human beings and jinn condemned to the punishment of the Fire. The assumption that they are angels goes back to the Qur'ân itself. The nineteen were explained as angels in the verses immediately following, which are generally recognized to have been added at a later date. But why are there nineteen of them? It is precisely this question that Muḥammad sought to answer in the later verses. He had been questioned about the matter by the People of the Book. His reply, contained in 74, 31/31-34, suggested that this was a matter of belief; acceptance of it without expressing doubt separated believers from unbelievers ⁽³⁾.

Many Muslim Qur'ân commentators, it seems, were not quite satisfied with this answer, and they started searching for some concrete explanation. They came to the conclusion that the same number was also indicated for the guardians of Hell in the Holy Scriptures of the Christians and the Jews, which, needless to say, is not correct ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. PHILBY, *Arabian Jubilee*, London 1952, 1.

⁽²⁾ Cf. AṬ-ṬABARĪ, *Tafsīr*, Cairo 1321, XIX, 86.

⁽³⁾ According to IBN AL-JAWZĪ, *Muntaẓam*, Hyderabad 1357 ss, V, 2, 115 (*anno* 278), the verse was used by the Qarmatians to undermine the faith of the Muslims.

⁽⁴⁾ Cf., for instance, AṬ-ṬABARĪ, *Tafsīr*, XIX, 87. For the tradition concerning Abū Jahl, which is always cited by the commentators

In the course of the centuries, when the interpretation of the Qur'ân came under the influence of a great many different fields of Muslim intellectual activity, various ingenious attempts were made to explain the number. Al-Bayḍāwī's commentary, as usual, contains a representative collection of the explanations suggested ⁽¹⁾. For instance, as there are twenty-four hours in the day, five of which are spent in prayer, there remain nineteen for punishment. Or, there are twelve animal powers and seven natural powers; thus, there are altogether nineteen powers which make human beings think and act. Another explanation runs as follows: Hell has seven stories. Six of these are reserved for unbelievers to be punished for each of three sins: not believing, not acknowledging the duties of Islam, and not acting in accordance with them. There is one angel, or group of angels, in charge of administering the appropriate punishment for each of the three sins; thus, eighteen angels, or groups of angels, are needed. The seventh story is reserved for Muslim sinners who sinned by not acting in accordance with the injunctions of the Muslim religious law. One angel, or group of angels, is required to punish them. Thus, nineteen angels, or groups of angels, are needed altogether.

Az-Zamakhsharī added the thought that it was surprising that "the remarkable (*ʿajīb*) number" was not a round twenty. God could have easily made it twenty. Consequently, az-Zamakhsharī declared himself satisfied with the explanation that the number nineteen was another of those unexplained numbers, such as the number of the heavens, etc., which man cannot fathom but which have their special meaning ⁽²⁾.

There also was a suggestion, repeated by the commentators ⁽³⁾, to the effect that the reading "nineteen" was not correct. Instead of nineteen, one should read "nine chiefs (*a'shur*, an alleged plural of *ʿashīr*)", or "nine tens", i. e., "ninety".

It seems futile to go any farther into the theories developed by Muslim Qur'ân commentators. They were obviously invented for the

in connection with this passage, cf. IBN HISHÂM, *Strah*, ed. F. WÜSTENFELD, Göttingen 1858-60, I, 201, II, 67.

⁽¹⁾ Ed. H. L. FLEISCHER, Leipzig 1846-48, II, 369.

⁽²⁾ Cf. *al-Kashshâf*, Cairo 1318-19, III, 232 s.

⁽³⁾ For the first suggestion according to the reading of Anas b. Mâlik, cf. A. JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden 1937, 217.

purpose of making the Qur'anic verse more meaningful. They also do not appear to be based upon traditions ancient enough to make them authoritative.

We cannot entirely rule out the possibility that nineteen in the verse of the Qur'ân was a number picked by Muḥammad on the spur of the moment and had no traditional basis whatever. If this was the case, all attempts to give it a specific explanation are, of course, doomed from the outset. However, it would seem much more likely that the figure was not chosen at random. We may, therefore, at least try to find out why Muḥammad used it. The limited comparative material for the occurrence of nineteen as a significant number which we have uncovered in the preceding pages is of no immediate help to us. It will be necessary to find some significant nineteen that could be connected historically with the passage of the Qur'ân.

K. Ahrens made the suggestion, apparently for the first time, that the nineteen of the Qur'ân may refer to beings derived from some sort of gnostic speculation about the seven planets and the twelve signs of the zodiac⁽¹⁾. In order to make this suggestion plausible, three things must be proved. It must be shown that the seven and the twelve were often mentioned together in Near Eastern gnosticism. Then, it must be shown that the gnostic sources themselves added them up or, at least, combined them in a way that would make it possible for them to be added up so as to yield nineteen. And finally, it must be shown that they were referred to in a capacity that could have somehow convinced Muḥammad that they were the guardians of Hell. The references given by Ahrens prove hardly more than the first point, for which abundant material is available⁽²⁾.

An interesting Aramaic incantation text in Jewish script speaks of "the fetter with which the seven stars and the twelve signs of the

⁽¹⁾ Cf. *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935, 30 s (AKM 19, 4). Ahrens' suggestion was tentatively accepted by M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, Paris 1957, 490.

⁽²⁾ Cf. the additional Mandaean examples cited below and the Syriac historian YOHANNÂN BAR PENKÂYÊ, according to P. DE MENASCE, *Autour d'un texte syriaque inédit sur la religion des Mages*, in BSOAS 9 (1937-39), 588, 599. Zoroastrian literature speaks about the seven planets and the twelve signs of the zodiac as governing the fate of the world but also considers the two groups as adversaries created to hold each other in check, cf. H. S. NYBERG, in JA 214 (1929), 199, 203 ss, and 219 (1931), 63; ZAEHNER, *op. cit.*, 154, 203, 369. Cf., further, Nashwân al-Ḥim-yarî, *al-Ḥâr al-'în*, Cairo 1948, 142, 144.

zodiac were bound". J. A. Montgomery, who published this text⁽¹⁾, cited Enoch 18, 13 ss, where reference is made to a place at the limit of heaven and earth serving as a prison for the seven stars and the powers of heaven. The latter, corresponding to Hebrew *šēbā hash-shāmayim*, could have possibly been intended here to signify the signs of the zodiac. It is clear, however, that according to these texts, the stars are conceived not as guardians but as prisoners. Their crime presumably was the worship that human beings rendered unto them, as well as the importance that was attributed to them by astral religions and, later on, gnosticism.

The Mandaean writings, to this day the most extensive gnostic literature available, prove helpful in our quest. According to the religious conception of the Mandaeans which they share with other gnostic systems, the true hell is this world, the world of darkness and evil. Death provides the human soul with the ultimate opportunity for escaping from this hell and all the evil it represents. However, before the soul is able to join the realm of light and goodness, it has to pass through a sort of purgatory where it is punished and cleansed from its sins, called by the Mandaeans "guardhouse (*maṭṭartâ*)"⁽²⁾. Now, this evil world of ours is supervised by the Seven, the seven planets, conceived by the Mandaeans primarily as creatures of the evil female principle, Rûhâ, the holy spirit. In addition to controlling the world, the Seven quite naturally also control their own purgatory, or purgatories, in which the souls of sinners are tortured⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, 133, 135 s.

The references to Jewish literature in J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939, 98, 251, have no direct bearing upon our problem.

⁽²⁾ M. LIDZBARSKI, in ZS 2 (1923), 181-83, once attempted to combine this Mandaean concept with the Qur'anic *a'râf*.

⁽³⁾ Cf., for instance, M. LIDZBARSKI, *Ginzâ, Der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925, 299, 385, 446 s (guardhouse of the seven creatures produced by Ptahil), 492, 526, 578 ss (the Seven trying to detain the soul, cf. also 586); *idem*, *Mandäische Liturgien*, in *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philos.-hist. Kl.* 17,1 (1920), 112. Cf. also E. S. DROWER's translation and edition of the *Diwân Abatûr*, Città del Vaticano 1950 (*Studi e Testi* 151), and M. N. SIOUFFI, *Études sur la religion des Soubbas*, Paris 1880, 61 s, where Ptahil is described as being in charge of the seven purgatories. A special study of the planets and the signs of the zodiac in the Mandaean religion was undertaken by

In Mandaean literature as elsewhere, the Seven are frequently associated with the Twelve, the signs of the zodiac. The Seven and the Twelve are all children of Rûhâ⁽¹⁾. They are the administrators of the world⁽²⁾. They share control over the evils of the world⁽³⁾. They persecute the poor soul in the world, causing it to complain bitterly⁽⁴⁾. Mandaean baptism rites include the formula, "May the hands of the Seven and the Twelve not have dominion over my feet"⁽⁵⁾.

In one passage of Mandaean literature, we find the Seven and the Twelve totaled up but with the addition of the Five, which may represent an abbreviated form of the Seven, that is, the planets minus the sun and the moon; thus, reference is made to twenty-four demons⁽⁶⁾. Even more remarkable is the fact that one of the passages describing the Seven and the Twelve as the administrators of the world is preserved in another recension in which "the Seven and the Twelve"

G. FURLANI, *I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandeî*, *Atti Acc. Naz. Lincei, Memorie, Cl. sc. stor., mor. e filol.* VIII, II, 3 (1948), 119-187.

⁽¹⁾ Cf. *Ginzâ*, 90, 99 s.

⁽²⁾ Cf. *Ginzâ*, 24. Cf. also 197: "...die sieben und die zwölf Helden, die in ihren Händen die *pysny* der Lüge halten und über die Monate, Jahre, Sosse, Tage, Sekunden, Geburtsstunden und Zeiten dasitzen". "Lüge", a most prominent evil principle in gnosticism, is *shiqrâ* in Aramaic, and this Mandaean passage could be used in support of the suggestion that Qur'anic *saqar* "Hell" originated from *shiqrâ*. However, much more evidence is needed to make this daring etymology plausible, though it certainly deserves more serious consideration than the fantastic combination with Latin *sacrum* once suggested by A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin 1861-65, II, 113, n. 1. For the use of *saqar*, cf. also J. W. HIRSCHBERG, *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*, Kraków 1939, 162.

⁽³⁾ Cf. *Ginzâ*, 124. According to THEODORE BAR KÔNAY, the gnostic sect of Battay believed that the seven and the twelve demons undertook the mischievous work of creating Adam, cf. H. POGNON, *Inscriptions Mandâïtes des coupes de Khouabir*, Paris 1898-99, 153, 223. According to the Syriac text, the numerals qualify *shêdê wâaywê*, whereas POGNON's translation suggests that the seven and the twelve are beings in addition to the demons.

⁽⁴⁾ Cf. *Ginzâ* 404, 590; *Mandäische Liturgien*, 160.

⁽⁵⁾ Cf. E. S. DROWER, *The Mandaean Religion of Iraq and Iran*, Oxford 1937, 104.

⁽⁶⁾ Cf. *Ginzâ*, 143. A fragmentary gnostic text in Coptic quoted by J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958, 129, makes reference to twelve, seven, five, and three worlds, totaled up to constitute twenty-seven worlds.

are replaced by the word *malakê*⁽¹⁾. This word, used in Arabic and other Semitic languages in the meaning of angels, always has the negative connotation of demons in Mandaic. All this, I believe, is satisfactory evidence for the occasional combination of the Seven and the Twelve to constitute one group of nineteen.

We have already mentioned that the Seven had control over some purgatory, or purgatories. There remains the question whether they were joined by the Twelve, or any other group of twelve beings, in this function. According to Mandaean belief, the purgatories appear to have been very numerous and to have been controlled by a great variety of mythological figures⁽²⁾. In the *Diwân Abatûr*, which is a guided tour through the purgatories, albeit hardly comparable to Dante's *Inferno*, it so happens that the number of purgatories is nineteen. There are seven purgatories of the planets, and twelve others controlled by Ptahil, Sunday, and the ten sons of Ptahil⁽³⁾. The purgatory of Sunday is located in a strange position, but this very fact makes it certain that this purgatory is not merely a duplication of the purgatory of the sun. The *Diwân* mentions another purgatory of Sunday, but this is an obvious duplication. It is also of no significance that two brief references are made to two anonymous purgatories and to two seemingly different purgatories of the planets Mars and Jupiter. The number of basic purgatories intended in the *Diwân Abatûr* clearly is nineteen.

Did the Mandaean religion ever identify Ptahil, his ten sons, and Sunday with the twelve signs of the zodiac? As far as our knowledge of the Mandaean religion goes, this identification was not made explicitly. However, there is a passage in the *Book of the Zodiac (Asfar Malwâshê)* that comes quite close to making the identification we are looking for. In this passage, Ptahil receives the order to make the necessary arrangements for building the world. After showing some initial inefficiency at the job, he went back "to the earth and raged at the seven stars and at the twelve signs of the Zodiac, his sons, that came into existence through his own defective nature"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Ginzâ*, 24, 42.

⁽²⁾ Cf. already A. J. H. W. BRANDT, *Die mandäische Religion*, Leipzig 1889, 74 s.

⁽³⁾ Cf. Lady DROWER's edition and translation (above, p. 315 n. 3), 22 ss.

⁽⁴⁾ Cf. the edition and translation of the *Asfar Malwâshê* by E. S. DROWER, London 1949, 122 s (*Or. Transl. Fund* 36). Cf. also *Diwân*

It is possible that we have here the origin of the nineteen guardians of Hell. Muhammad may have derived the concept from the Mandaean or a very closely related gnostic sect. Objections can, of course, be raised. In particular, it may be argued that the concept did not reach Muhammad directly from gnostic sources but through intermediaries, possibly Jewish or Christian. However, the occurrence of the number nineteen in the Qur'ân may turn out to be a more reliable sign of gnostic influence on Muhammad's thinking than other Qur'anic concepts for which scholars have claimed gnostic influence. In this case, we would have at least one instance of nineteen, a humble and inconspicuous latecomer in the realm of significant numbers, being indeed a number of some significance.

Abatûr, 12 (Ptahil speaking to Abatûr): "These Seven and Twelve creatures are ours and these Seven and Twelve are of thy creation". The second part of the sentence appears in only one manuscript. According to the *Book of John* (above, p. 304 n. 1), II, 209, Abatûr has command over the Seven and the Twelve.

The version of the story of Ptahil, which was reported by THEODORE BAR KÔNAY in his chapter on the Mandaean, includes no reference to the Seven and the Twelve.

ALTÄGYPTISCHE VORSTELLUNGEN VOM WELTENDE

Siegfried SCHOTT – Göttingen

Eine Spruchfolge auf Särgen des Mittleren Reiches aus El Bersche ⁽¹⁾ versetzt den Toten in die Rolle des Luftgottes Schu, der des Tragens der Himmelsgöttin überdrüssig zum Schiff des Sonnengottes aufsteigen will. Acht Himmelsträger, aus seinem Schweiss entstanden, nehmen ihm die Last ab. An sie wendet sich der Tote und offenbart ihnen seine Götterrolle, indem er Dinge erzählt, welche nur Schu wissen kann. Als der Schöpfergott Atum Schu schuf, sprach er unter anderem: «Ich aber war allein mit Nun in Untätigkeit. Ich fand keinen Platz, auf dem ich stehen, auf dem ich sitzen konnte. Noch war Heliopolis nicht gegründet, dass ich dort sein konnte. Noch war das Nildelta nicht geschaffen, dass ich dort wohnen konnte». Damals sagte Atum zum Urwasser Nun: «Ich schwimme und bin sehr matt» (CT II 33/34). Solche Verklärungen erklären den Zustand der Welt mythisch. Der Ordnung geht ein chaotischer Zustand voraus. In ihm führt Atum, das personifizierte «All» in Urwasser und Finsternis eine einsame Existenz. Durch eine zufällige Regung kommt die Schöpfung in Gang. Der einsame Weltgott hustet. Der Tote erzählt in seiner Rolle den Himmelsträgern: «Mich hat Atum ausgehustet im Husten seines Mundes zusammen mit meiner Schwester Tefnut. Sie kam nach mir. Ich ward umhüllt mit der Luft seiner Kehle» (CT II 3/4). «Ich bin Schu, den Atum schuf. Mein Kleid ist der Atem des Lebens, der um mich kam aus dem Mund des Atum» (ibid. 29). Bei einem zweiten Husten streckt Atum die Hand aus, damit sein Speichel nicht niederfällt (CT II 31), das heisst, er hustet nach leichter Luft nun schwerere Feuchte. «Da sprach Atum: Das ist meine lebende Tochter Tefnut. Sie soll bei ihrem Bruder Schu sein». Schu und Tefnut füllen

⁽¹⁾ Adriaan de BUCK, *The Egyptian Coffin Texts* (1935 ff.), Bd. II, 1-47.

die Welt des schwimmenden Urgottes als « Bauch und Rücken », als « Innen und Aussen » (ibd. 32).

Erst durch die Himmelsgöttin Nût und den Erdgott Geb, die Kindeskinde des Atum, wird in der dritten Generation die sich mythisch ordnende Welt nach oben und unten umgrenzt. Auch darüber erzählt der Tote den Himmelsträgern und sagt über « seine Tochter Nût »: « Ich gab sie meinem Vater Atum als seine Grenze. Ich legte Geb unter meine Füße, diesen Gott » — er zeigt auf ihn — « damit er die beiden Länder » — Ägypten — « schaffe für meinen Vater Atum ». « Ich stellte mich zwischen sie » (ibd. 2/3). Auf die Abgrenzung dieser geordneten Welt gegen ein nur verdrängtes Chaos ist neuerdings verschiedentlich hingewiesen worden ⁽¹⁾. Sie kommt in einem Bild des Neuen Reiches von der Himmelskuh dadurch zum Ausdruck, dass der Sonnengott in seinem Schiff am Unterleib der Kuh fährt ⁽²⁾. Nach der Beschreibung eines anderen Bildes aus dieser Zeit herrscht über dem Rücken der Himmelsgöttin « dichte Finsternis ». « Dort sind keine Lichtstrahlen » ⁽³⁾. Nach Götterreden im Horustempel von Edfu reicht der Herrschaftsbereich im Süden bis zur Grenze der Luft, im Norden « bis zur Finsternis », im Osten « bis zum Aufgang der Sonne » und im Westen « bis zu ihrem Untergang » ⁽⁴⁾.

Solchen Vorstellungen einer mythischen Ordnung der Welt lassen sich andere gegenüberstellen, welche sich mit einer möglichen Unterbrechung des Weltlaufs oder dem Ende der Welt befassen. Zufällig — « einmal » — wie sie entstand, kann die geordnete Welt zugrundegehen. Als Atum Osiris in die Wüste als sein künftiges Reich einführt, klagt dieser, sie sei « ganz tief, ganz finster, ganz unendlich » ⁽⁵⁾. Nach einer Entgegnung der Schöpfers fragt Osiris: « Was ist meine

⁽¹⁾ Zuletzt H. BRUNNER, *Zum Raumbegriff der Ägypter* (Studium Generale, 10. Jahrg., 1957, 612 ff.).

⁽²⁾ Bilder des Buches von der Himmelskuh auf dem 1. Schrein des Königs Tutanchamon (A. PIANKOFF, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, Bollingen Series XI, 2, 1955, S. 142, Fig. 46) und in einem Nebenraum im Goldsaal des Grabes König Sethos I. (Photographie ibd. Taf. 56).

⁽³⁾ H. O. LANGE, O. NEUGEBAUER, *Papyrus Carlsberg No. I* (Det Kong. Danske Videnskabsnævn, Hist.-fil. Skrifter, I, 2 1940) S. 26 f.

⁽⁴⁾ É. CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou* Bd. II (MMAF 11, 1897) 28.

⁽⁵⁾ Totenbuch Spr. 175, K. SETHI, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (Abh. Pr. Ak. d. Wiss. 1929, Phil.-Hist. Kl. Nr. 4) S. 77; zum Spruch s. *Festschrift Kees* (MDAIK 14, 1956) S. 181 ff.

Lebenszeit? », worauf ihm Atum entgegnet: « Du wirst (länger) als Millionen von Millionen (leben in) einer langen Lebenszeit von Millionen (von Jahren). Es wird aber alles zugrundegehen, was ich geschaffen habe. Diese Erde wird zu Urwasser und Unendlichkeit (zurück) kommen wie ihr einstiger (Zustand). Ich werde übrigbleiben mit Osiris ⁽¹⁾. Ich werde mich wieder in eine Schlange » — wörtlich « in eine andere Schlange » — « verwandeln, welche die Menschen nicht kennen (lernen) und die Götter nicht (mehr) sehen ». In diesem Totenbuchspruch geht eine Rede Atums an Thoth, den Götterschreiber, voraus, in der er sich gegen eine erste Gefährdung der Weltordnung wendet: « Thoth, was soll mit den Kindern der Nût geschehen », die Streit begannen und es zu Empörung, Mord und Verhaftung kommen liessen? « Ihre Jahre sollen verkürzt werden, ihre Monate sollen zu Ende kommen ». Als Kinder der Nût gelten Osiris, sein jüngerer Bruder Seth, der ihm nachstellt, Isis und Nephthys, die Schwestern, und Horus, der nachgeborene Sohn der Isis, der seinen von Seth erschlagenen Vater rächt. In ihr Unheil ist Osiris schuldlos verstrickt. Er erlag dem Anschlag seines Bruders Seth und wird für den verlorenen Thron durch die Herrschaft über die Unterwelt entschädigt. Dies motiviert das nach eingeschobenen Sätzen und einem Vermerk angeschlossene Gespräch mit dem Schöpfer und die Sorge um die Lebenszeit. Atum verweist auf künftige Millionen von Jahren, kann aber die befohlene Verkürzung nicht ungeschehen machen und prophezeit das Weltende.

Papyrus Salt des British Museum (Pap. 10.051) aus der Spätzeit beginnt auf der ersten beschädigten Seite mit einem Texte, den A. H. Gardiner als ätiologisch ⁽²⁾ bezeichnet, da er die Entstehung von Kultbedarf wie Myrrhen und Weihrauch, der Biene und « ihrer Arbeit an den Blumen aller Bäume », Wachs und Honig als Tränen, Schweiß und Blut der mythischen Götter erklärt. Die Reste der ersten Zeile begründen Schmerz und Sorge der Götter mit einer Naturkatastrophe. « ... in Nacht. Es wurde nicht Tag ... Götter und Göttinnen [legten] ihre Hände auf ihre Köpfe. Die Erde ... (*ph*) ... [die Sonne] ging nicht auf. Der Mond blieb aus ... Der Himmel fiel im Finstern ... Umgestürzt war die Erde, umgewandt das Wasser.

⁽¹⁾ Vgl. H. BRUNNER, *Die Grenzen von Zeit und Raum bei den Ägyptern* (Archiv für Orientforschung XVII, 1955, 141).

⁽²⁾ A. H. GARDINER, *The House of Life* (JEA 24, 1938, 157 ff.) 167; Ph. Derchain hat eine kritische Ausgabe dieses Papyrus abgeschlossen.

Es zog nicht stromab ... Alle Welt klagte und weinte, die Seelen ... [Götter] und Göttinnen, Menschen, Geister und Tote, Vieh und Herden ... ». Hier ist von einer Weltkatastrophe die Rede, in deren Verlauf der Sonnengott mehrfach weint, ohnmächtig wird und in Schweiß gerät. Weitere Götter weinen, unter anderen Horus. « Wasser fällt aus seinen Augen zur Erde, wo es Wurzeln schlägt. So entstanden die Myrrhen » (ibd. 2, 1 ff.). « Geb wird es schlecht. Blut fällt aus seiner Nase zu Boden », eine Gottheit, deren Name verloren ist, speit und erbricht. Dass auch hier die Katastrophe durch den Streit um Ägypten verursacht ist, zeigen einige Anzeichen. Zwar können Stoffe für die Einbalsamierung irgendwann von Neith als Webegöttin in Sais für den « Gottesleib » (des Osiris) gesammelt worden sein. Doch ist weiterhin davon die Rede, dass die Götter der Urzeit — Seth ist wie so oft durch Thoth ersetzt — Osiris verklären (ibd. 3, 9 ff.) und dass « Rē, Thoth, Schu und Tefnut ihren Sohn Horus, Sohn der Isis und Sohn des Osiris auf den Thron seines Vaters setzen (ibd. 4, 6), während Seth als Übeltäter « niedergeschlagen » und in die « geheime Schlachtbank des Ostens » geworfen wird (ibd. 4, 7).

Störungen des Weltlaufes sind in Verklärungen und Zaubertexten mannigfach vorgestellt und beschworen. Im Spruch vom Kennen der Seelen des Westens ⁽¹⁾ ist von einer täglichen Gefährdung die Rede. Jeden Abend wendet ein Schlangendämon auf dem Gipfel des Randberges, auf dem im Westen der Himmel ruht, « sein Auge auf Rē ». Es entsteht ein Anhalten in der Schiffsmannschaft und ein grosses Entsetzen in der Fahrt (CT II 375 ff.). Erst Seth, hier in der Rolle des starken Mannes im Sonnenschiff, löst als der « Zauberreiche » den Bann, indem er an « das, was früher befohlen ward », das heisst an die mythische Ordnung der Welt, erinnert. Einen Stillstand des Sonnenschiffes kann jeder mythisch bedeutsame Vorfall verursachen. In einem Spruch auf der Metternichstele aus der Zeit König Nektanebos II. ⁽²⁾ rät die Skorpionsgöttin Selkis der Göttin Isis, als ihr Sohn von Skorpion oder Schlange gestochen oder gebissen worden ist (Zeile 203): « Rufe (*ḏw*) doch zum Himmel. Dann geschieht ein Anhalten in der Mannschaft des Schiffes. Nicht fährt das Schiff des Rē, solange Dein Sohn Horus auf dem Boden liegt ».

⁽¹⁾ K. SETHE, *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der Heiligen Orte* (1925) S. 117 ff.; CT II 373 ff.

⁽²⁾ C. E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele (Analecta Aegyptiaca 7, 1956) S. 60 ff.*

« Da stiess Isis ihre Stimme zum Himmel, ihre Schreie zum Schiff der Millionen. Die Sonnenscheibe liess sich vor ihr nieder und bewegte sich nicht von der Stelle ». Thoth kam ausgerüstet mit seinen Zaubern zu der Göttin und sagt unter anderem: « Ich komme heute aus dem Gottesschiff. Die Sonne ist an ihrer Stelle von gestern. Es ist Nacht geworden. Das Licht ist erloschen, bis Horus für seine Mutter gesundet ». Am Ende der Sprüche, welche Thoth für Horus rezitiert, wird die Störung des Weltlaufes ausgemalt: « (Gift) komme zu Boden, auf dass das Schiff fährt und die Mannschaft des Himmels rudert. Speisen sind schifflos, die Tempel gesperrt, bis Horus für seine Mutter Isis gesundet » (ibd. 238 ff.). « Der Böse zieht herum ». « Die Zeiten — Tag und Nacht — sind nicht getrennt. Man kann nicht Körper von Schatten unterscheiden ». « Die Quellschächte sind verstopft. Das Haar » — der Erde — « verdorrt. Leben ist den Lebenden genommen, bis Horus für seine Mutter Isis gesundet ». « Komme zur Erde Gift, damit sich die Herzen (wieder) freuen und das Licht (der Sonne wieder) wandert ».

Die Vorstellung, dass der Herr der Welt in einem Schiff fährt und bei einem schreienden Unrecht angehalten werden kann, dürfte altägyptische Verhältnisse spiegeln, etwas Fahrten des Königs durch die Provinzen, bei denen er Recht spricht, Steuern einzieht, Grenzstreit und Wasserrechte regelt ⁽¹⁾ und durch Bittsteller angesprochen und aufgehalten werden kann. Auch sonst begründet ägyptischer Rechtsbrauch mythische Vorstellungen, so wenn der Giftschlange mit Zeugen gedroht wird: « Dich sieht Deine Mutter Nüt! » — das heisst der Himmel — (Pyr. 441), « Dich sieht Rē! » (Pyr. 226). Die der Giftschlange zugeschriebene Absicht zu töten wird als Anschlag gegen die Weltordnung hingestellt, als Versuch ein vorbestimmtes Leben zu verkürzen. Wenn die Weltordnung an einer Stelle gestört werden kann, ist sie in Frage gestellt. Stillstand der Sonne bringt Finsternis. In ihr hat der Böse leichtes Spiel. Osiris wird in Sturm und Finsternis ermordet. Man malt die schlimmen Folgen solcher mythisch begründeter Katastrophen in naturhaften Vorstellungen aus. Als Rē in einer Nacht — das heisst bei seiner Fahrt durch die Unterwelt — von einer Schlange gebissen wird, fällt, « die Erde in

⁽¹⁾ Vgl. das periodische « Horusgeleit » der Frühzeit (L. BORCHARDT, *Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches*, 1917, 32 ¹) und Entscheidungen von Königen der 12. Dynastie im 16. oberägyptischen Gau (Urk. VII 26 ff.).

Finsternis. Scherben laufen. Steine sprechen. Berge wandern »⁽¹⁾. Unmögliches, alles was nach Erfahrung und Erwartung nicht eintreffen kann und nie geschehen darf, wird mit Behinderungen des Toten, mit der Gefährdung eines Patienten, mit dem lauernden Krokodil, ja mit der Ungunst der Geliebten verknüpft⁽²⁾. Sie werden als Zwischenfälle in die mythische Welt versetzt. Wenn den Göttern ihre Ordnung lieb ist, müssen sie die irdische Bedrohung des Weltlaufs abstellen. In der Beschwörung solcher Fälle auf einem Papyrus des Staatsmuseums in Leiden stellt Kopfweh eines Patienten die Versorgung des Sonnenschiffes in Frage und peinigt mit Vorstellungen eines Weltunterganges: « Verhüte, dass Rē die Nacht hungernd verbringt, und dass die Götter verzweifeln. Sonst geschieht es, dass sich die dichte Finsternis mit dem Himmel verbindet, und das Wasser die Erde raubt »⁽³⁾. « Dichte Finsternis » ist das durch Erheben des Himmels zurückgedrängte Urelement⁽⁴⁾, « Wasser » der sonst Nun genannte Urozean unter der geordneten Welt.

Solche naturhaften Vorstellungen sind alt. In Sprüchen aus den Grabkammern der Pyramiden droht der zum Himmel aufsteigende König für den Fall einer Behinderung dem Herrn des Alls mit einer Unterbrechung des Weltlaufs: « Mach mir Platz! Wenn Du mir nicht Platz machst, dann verfluche ich meinen Vater Geb. Dann kann die Erde nicht sprechen, kann Geb sich nicht wehren » ... « Zusammenschlagen werden die Randberge. Vereint werden die Flussufer. Ungangbar gemacht sind die Wege für den Wandernden, vernichtet die Treppen für die Aufsteigenden » (Pyr. 277 ff.). In derselben Spruchfolge droht der König « die Arme des Schu unter der Nüt wegzuschlagen und seine Schulter gegen jene Mauer zu stemmen, auf die Du » — der gealterte Herr der Welt — « Dich stützt » (Pyr. 299). Hier sind Katastrophen einer mythisch gesehenen Welt beschworen, welche irdisch erfahrbare Fälle, Feuer und Flut — « ihre Häuser einer Feuersbrunst, ihre Grundmauern einem hohen Nil » (Pyr. 292) —, Hungersnot⁽⁵⁾ und Umsturz übertrumpfen.

⁽¹⁾ G. POSENER, *Ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh*, I (IFAO, *Documents de fouilles*, 1938) Nr. 1066, S. 17; Taf. 36.

⁽²⁾ G. POSENER, *ibid.* Nr. 1057; P. SMITHER, *A Ramesside Love Charm* (JEA 27, 1941, 131 f.).

⁽³⁾ *Leiden Pap.* I 348, 4, 4 f.

⁽⁴⁾ E. HORNING, *Chaotische Bereiche in der geordneten Welt* (ZÄS 81, 1956, 29).

⁽⁵⁾ J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, 1936.

Eine Welt mythischer Vorstellung unterliegt eigenen Gesetzen. Jede Störung ihrer Ordnung muss sie gefährden. Verklärungen und Zaubertexte verknüpfen das, was « irgendwem, geboren von irgend-einer » zustösst, mit analogen mythischen Vorstellungen und schalten so den Einzelfall in die Zwangsläufigkeit ihrer Weltordnung ein. Wenn eine Frau, in einem Spruch gegen Geburtswehen als Isis hingestellt, nicht entbunden werden kann, « wird der Himmel nicht sein, werden die Opfer an die Götter, die Herren von Heliopolis, nicht sein »⁽¹⁾. Solche Beschwörungen zeigen die Kehrseite entsprechender Verheissungen für den Fortbestand « wie ein Berg, wie eine Himmelsstütze » (Pyr. 1559), mit denen Amon der Königin Hatschepsut versichert: « Solange der Himmel besteht, bist Du bei mir »⁽²⁾. Sie suchen das, was jeden angeht, und drohen im zivilen Sektor: « dann springen die Stiere nicht, dann gebären die Schwangeren nicht, dann fahren die Schiffe nicht stromauf und stromab, dann kommt kein Wind, dann legen die Vögel keine Eier »⁽³⁾. Wird dem Toten kein Recht zugesprochen, « muss der Nil zum Himmel steigen und von der Wahrheit » — der Nahrung des Sonnengottes — « leben, muss Rē in das Wasser fallen und von Fischen leben »⁽⁴⁾, die er wegen ihres Gestanks verabscheut.

Solche Vorstellungen rühren an das Gefüge der Welt. Sie bewegen sich am Rande mythischer Vorstellungskraft und sollten vermutlich durch abgründiges Wissen beeindrucken und durch gewagte Äusserungen erschrecken. In kritischen Situationen beschwören sie das Ende der Welt. Da sie die Fugen dieser ihrer Welt aufweisen, sind sie von besonderem Interesse. Sie ziehen Konsequenzen aus der Götterlehre und verraten die Unsicherheit, in der eine Welt mythischer Vorstellungen steht. Von diesen Vorstellungen sind im folgenden einige weiter verfolgt. Die Quellen stammen aus verschiedenen Zeiten. Verklärungen und Zaubersprüche begegnen mannigfachen Situationen und kommen so zu eigenartigen, auch widerspruchsvollen Vorstellungen. Eine reiche Phantasie sucht in vorgefundenen Bahnen neue Bilder. Ihre Einfälle sind mehr oder minder zufällig bedingt und können kaum auf einen Nenner gebracht werden. Eine hymnische

⁽¹⁾ *Leiden Pap.* I 348, 15, 4 f.

⁽²⁾ *Urk.* IV 348, 9; vgl. 309, 8.

⁽³⁾ *Pap. Boulaq* VI 11, 4-5 nach A. H. GARDINER, JEA 16, 1930, 228.

⁽⁴⁾ *Totenbuch Spruch* 65; vgl. CT V 30 f.: « Wenn Du sagst: 'Iss dies', isst Rē Schildkröten ».

Reihung solcher Vorstellungen findet sich in einem Tempelritual für die Abwehr des Bösen aus der Spätzeit ⁽¹⁾. In ihm wird «jener Feind, der Verbrecher und Rebell gegen Osiris, den ersten der Westlichen» beschworen (*Urk.* VI 121, 18 ff.). Er soll weichen, damit alles das nicht geschieht, was nie oder nicht wieder geschehen darf. Achtzehn solcher Fälle werden, eingeführt mit «damit nicht ...», rezitiert. Ihr offenkundiges Gewicht wird nur zum Teil nachfühlbar, da sie Weltvorstellungen und Kultgeheimnisse voraussetzen, über die man nur selten und vorsichtig sprach. Auf solche Geheimnisse wirft der Text meist einmalige, in sich rätselvolle Schlaglichter, die nur zum Teil aus sich selbst oder aus anderen Quellen verständlich werden. Einem der beiden erhaltenen Exemplare des Rituals ist eine Übersetzung in die neuägyptische Sprache beigegeben. Danach galt das Buch schon im Altertum als kommentarbedürftig und lehrhaft.

Der Böse soll weichen, «damit sich nicht die Sonne verfinstere auf der Sandbank des Zweimessersees» (ibid. 123, 7 ff.). Dort droht die Urschlange Apophis. Der letzte Spruch eines Buches gegen diesen Wasser schlürfenden Sonnenfeind (BM 10.188) soll «vor Rē auf der Sandbank des Zweimessersees» rezitiert werden ⁽²⁾. Rē und Apophis stehen schon auf einem Sargboden des Mittleren Reiches in Wechselbeziehung. Dort wird im «Zweiwegbuch» ein Dämon am Wege gewarnt, als «irgendeine Schlange» zu kommen. «Sonst stirbt Rē. Apophis wird (nicht) geschlachtet und (nicht) in der Schlachtbank zerstückelt» ⁽³⁾. In einem Turiner Zauberspruch wird mit der Möglichkeit eines Sieges des Apophis am Ende einer Weltkatastrophe erschreckt. Falls sich eine Krankheit nicht aus allen Gliedern des Patienten entfernt, «wird der Feind des Himmels ihn spalten, wird der Feind der Erde sie umkehren, wird Apophis Macht haben über das Schiff der Millionen» — das Sonnenschiff — ⁽⁴⁾.

Der Böse soll weichen «damit der Himmel den Mond nicht verschlucke am Vollmondtag bei Heliopolis, damit die Schildkröte nicht

⁽¹⁾ S. SCHOTT, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen* (Abh. Ak. d. Wiss. und der Lit. Geistes- und sozialwiss. Kl. 1954, 5).

⁽²⁾ R. O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind* (Bibl. Aegyptiaca III, 1933) S. 88.

⁽³⁾ H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 1956, 299.

⁽⁴⁾ W. PLEYTE, F. ROSSI, *Papyrus de Turin*, 1869-76, 122, 2 f.

den Nil schlürfe und die Gewässer austrocknen» (ibid. 123, 12 ff.). Im Buch gegen Apophis wird die «Schildkröte» als oder neben Apophis zu den Feinden des Sonnengottes gerechnet. «Ich habe Apophis, den Rebell, die Schildkröte, übler Art, die Kinder der Ohnmächtigen an allen ihren Plätzen vernichtet» (BM 10.188 25, 19). Totenbuchspruch 161 verkündet: «Die Schildkröte ist tot. Rē lebt». Zwei Schildkröten schliessen auf Himmelsbildern des Neuen Reiches ⁽¹⁾ die Reihe der Sterne am Südhimmel, so dass mit ihnen das Naturjahr vor der neuen Überschwemmungsjahreszeit schliesst. Schlürft die Schildkröte den Nil, verdorrt Ägypten. Die Folgen für die Weltordnung sind in einem Turiner Papyrus ausgemalt. Dort droht ein Zauberer als «Bote des Thoth» dem Gift im Körper des Patienten: «Ich lasse den Nil nicht steigen. Ich lasse kein Korn wachsen. Ich lasse kein Brot gebacken werden. Ich lasse kein Bier gebraut werden für die dreihundertfünfundsiebzig Götter, so dass sie hungernd schlafen und wachen in der Nacht, in welcher Osiris begraben wird» ⁽²⁾.

Der Böse soll weichen, «damit nicht eine Flamme aus der Mitte des Ozeans hervorkomme, und Flamme durch Flamme verbrenne» (ibid. 123, 19 ff.). Als legitime Flamme wird unter anderen Amon «Fackel des Lebens, die aus dem Nun kam und der Menschheit Licht gab» ⁽³⁾, gepriesen. Von einer feindseligen «Flamme aus dem Nun» ist in einem Schlangenzauber der Pyramidenzeit die Rede (*Pyr.* 237). Mit ihr ist dort die «Kobra aus der Erde», das heisst die vor dem Zauberer aufgebäumte Schlange gleichgesetzt. Sie sollen beide stürzen. In einem Sargtext des Mittleren Reiches ist Apophis als «Flamme» vorgestellt, die im Himmel «aus der Höhle des Rebellen» hervorkommt (CT V 244 d ff.). Auch im eingangs zitierten Papyrus Salt (BM 10.051) bedroht eine «Flamme» die geordnete, mythische Welt. Die Herstellung der Götterfigur bewahrt vor «schnellem Tod», vor «der Flamme» und vor «dem Himmel». Dieser «stürzt nicht. Die Erde dreht sich nicht um. Das Werk des Thoth verbrennt nicht

⁽¹⁾ W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder* (Studien der Bibliothek Warburg XIX, 1936) 4; 7 f. Taf. 9; die «beiden Schildkröten» als Sternbild schon auf einem Sargdeckel des Mittleren Reiches (ibid. S. 4); zur Schildkröte als Feind des Rē s. B. van de WALLE, *La tortue dans la religion et la magie égyptiennes* (La Nouvelle Clé 5, 1933), T. SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive* (Höræ Soederblomianae III, 1933) 40.

⁽²⁾ PLEYTE, ROSSI, *Papyrus de Turin*, 1869-76, 137, 1 ff.

⁽³⁾ *Urk.* IV 111, 11; vgl. 495, 7; 518, 1 f.; 1217, 12.

mitsamt Göttern und Göttinnen » (ibd. 17, 19 ff.). In einem Wasserzauber des magischen Papyrus Harris erscheint eine verzehrende Flamme als Folge eines Versiegens des Nils. Der Zauberer malt sich ein Auge mit dem Bilde des Himmelsgottes Onuris als Pupille auf die Hand und spricht: « Ich bin der unter Millionen erwählte, der aus der Unterwelt (zurück)kam, dessen Name nicht bekannt ist. Wird sein Name am Ufer des Flusses genannt, versiegt er. Wird sein Name in der Erde genannt, verbrennt sie ». « Wenn der, welcher im Wasser ist » — das heisst ein Krokodil, gegen welches der Zauber schützt — « seinen Mund öffnet, wenn er mit seinen 'Armen' schlägt, lasse ich die Erde in die Flut stürzen. Dann wird der Süden Norden, und die Erde dreht sich um » ⁽¹⁾. Wenn der Nil versiegt, droht eine Flamme aus Urwasser oder Unterwelt zu steigen. In ihr verbrennt die Erde.

Der Böse soll weichen, « damit nicht die Wege des Sonnenschiffes nach Süden und Norden bekannt werden, damit sich nicht die beiden Himmel auf ein Mal » — das heisst « zusammen » — « drehen, und sich der Himmel mit der Erde vereint » (ibd. 125, 1 ff.). Die Übersetzung verdeutlicht dies zu: « damit sich nicht der südliche und der nördliche Himmel zusammen bewegen, und der Himmel auf die Erde herabkomme ». Von den « beiden Himmeln » ist auch in der zitierten Beschwörung der Geburtswehen einer Wöchnerin die Rede: « sonst kommt es zu einer Ermüdung im Südhimmel, zu Streit im Nordhimmel und zur Beschwerde im Schrein » des Sonnenschiffes. « Die Sonne wird nicht leuchten. Der Nil wird nicht steigen und zu seiner Zeit hervorquellen » ⁽²⁾. Die Sterne des Südhimmels gelten als Götter, welche trotz ihres langen Weges nicht ermüden. Entsprechend heissen die Sterne im Nordhimmel « die nicht untergehenden ». Sie bewachen im Siebengestirn den « Stierschenkel », die Keule des Seth, mit der er — als Stier — Osiris tötete, und verhüten damit, dass von neuem Streit entsteht. « Ermüdung » im Südhimmel und « Streit » im Nordhimmel gefährden den Weltlauf. Beispiele dafür, dass ihn eine « Klage » vor Rē zum Stillstand bringt, wurden oben (S. 322) gegeben. Nach dem Ritual gegen den Bösen könnten sich beide Himmel « zusammen » bewegen. Der Südhimmel risse den Nordhimmel in seine Bewegung, so dass auch er sich nach Westen bewegt, und beide niederstürzen.

⁽¹⁾ H. O. LANGE, *Der magische Papyrus Harris*. (Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Med. XIV 2, 1927) S. 57 ff.

⁽²⁾ Leiden Pap. I 348, Verso XI, 5 ff.

Die im Ritual anschliessenden Beschwörungen betreffen Kultgeheimnisse, in sie sind weitere Beispiele einer Angst um die Weltordnung eingestreut. Das Meer könnte süss und trinkbar werden (ibd. 125, 21 ff.). Vier Sprüche in Heliopolis sollen unbekannt bleiben. « Der Himmel stürzt, wenn er sie hört » (ibd. 127, 3 ff.). Nicht entblösst werden darf ein (Erd)loch in Pharbaithos, « gegenüber dem der Himmel luftlos wird » (ibd. 127, 15 ff.). Das « Siegel des Anubis » und der « Ton des Ptah », die nicht gelöst und gebrochen werden dürfen, sind vermutlich wie in Zaubertexten « die sieben Siegel des Rē », welche den Himmel verschliessen, welche die Erde verschliessen » ⁽¹⁾, kosmisch zu verstehen. Aber auch Zwischenfälle im Kult bedrohen den Weltlauf. Wird der Tote gehindert, Wasser zu trinken, « dann stürzt die (Figur des) Falkenweibchens in Heliopolis (zerbrochen) zu Boden » (CT V 21 c ff.). Seit dem Alten Reich drohen Beschwörungen mit Opferentzug ⁽²⁾. Heimsuchungen wie der Hyksos-einfall nähren Vorstellungen von Kultfreveln. « Meine Hände zerstören Busiris. Ich stürze Mendes » ⁽³⁾. « Ich lege Feuer an Busiris und verbrenne Osiris » ⁽⁴⁾. Der Zauberer droht, « den Kopf einer Kuh abzuschneiden im Hof der Hathor, den Kopf eines Nilpferdes im Hof des Seth ». « ich lasse Sobek » — den krokodilsköpfigen Gott — « in eine Krokodilhaut, Anubis in eine Hundehaut eingewickelt sitzen » ⁽⁵⁾. Wir empfinden solche Drohungen mit Sakrileg als Auswüchse. Die Zaubertexte halten Beschwörungen für gewagt, da vielfach vorsichtig hinzugefügt wird, dass nicht der Zauberer selbst dies gesagt oder wiederholt hat, sondern ein Gott, die Gottheit, in deren Rolle

⁽¹⁾ G. DARESSY, *Stèle de Karnak avec textes magiques* (ASAE 17, 1917, 195 ff.), Z. 15; vgl. SCHOTT, *Wörter für Rollsiegel und Ring* (WZKM 54, 1957, 177 ff.) 184.

⁽²⁾ H. GRAPOW, *Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen* (ZÄS 49, 1911, 48 ff.); A. KLASSENS, *A Magical Statue Base (Socle Behague)* 1952, S. 106 mit weiteren Nachweisen.

⁽³⁾ *Papyrus Ebers* (W. WRESZINSKI, *Die Medizin der Alten Ägypter*, Band III, 1913) 30, 7 f.

⁽⁴⁾ PLEYTE, ROSSI, *Papyrus de Turin*, 135, 10; « ich werde Feuer an jedes seiner Gräber legen » in A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series*, 1935, *Chester Beatty Pap. VIII* verso 4, 5 ff. am Schluss ähnlicher Wendungen mit Wiederholungen und Varianten.

⁽⁵⁾ GARDINER, *ibd. Pap. Chester Beatty V* verso 5, 6 ff. zwischen Drohungen mit einer Weltkatastrophe.

er spricht ⁽¹⁾. In Tempelritualen sind alle Frevel Seth zugeschrieben (*Urk.* VI 17, 22 ff.). Er « kehrt » während der Fremdherrschaften « zurück » und « denkt daran, gewalttätig zu rauben, als wäre er wie einst beim Zerstören der Stätten, beim Niederreißen ihrer Tempel, beim Geschreiausstossen in den Heiligtümern ». Die lange Liste lokaler Untaten, die dort folgt (und *Urk.* VI 117, 5 ff.), ist durch den Niedergang der ägyptischen Kultur, durch Gewalttaten fremder Eroberer begründet. Die Sorge um den Bestand des Kults drängt sich zwischen die mythisch motivierte Sorge um den Bestand der Welt. In den Beschwörungen wird beides geäußert. Dadurch sind uns gerade aus der Spätzeit altägyptische Vorstellungen vom mythischen Gefüge der Welt erhalten.

⁽¹⁾ GARDINER, *ibid.* *Pap. Chester Beatty V* verso 4, 3 ff. ist als Sprecher « der Zauberer, der zum (Schutz des) N. N. gekommen ist ». « Er hat das Geheimnis des Osiris und die Natur der Götter erzählt ».

DIE FARBENBEZEICHNUNGEN IM KOPTISCHEN (*)

Walter C. TILL – Manchester

A. Guillaumont hat in seiner Studie *La Désignation des couleurs en hébreu et en araméen* ⁽¹⁾ sehr interessante Feststellungen gemacht. Eine ähnliche Untersuchung auf dem Gebiet des Koptischen, das zwar keine semitische Sprache ist, aber doch zum selben Kulturraum

(*) Die hier verwendeten Abkürzungen bei Verweisen auf Textstellen sind im allgemeinen die in W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary* (Oxford, 1939) gebräuchlichen. Ausserdem werden hier folgende Abkürzungen verwendet:

Arz = W. TILL, *Die Arzneikunde der Kopten*. Berlin 1951.

I Clem = C. SCHMIDT, *Der Erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 32/1. Leipzig 1908.

Dict = W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*. Oxford 1939.

Epiph.De Gem = H. DE VIS, *Epiphanius, De Gemmis*. Coptic-Sahidic Fragments. Studies and Documents, II. London 1934.

KOPS = W. TILL, *Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. Noch nicht erschienen.

KRU = W. E. CRUM, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*. Bd. I. Leipzig 1912.

OMH = E. STEFANSKI and M. LICHTHEIM, *Coptic Ostraca from Medinet Habu*. The University of Chicago, Oriental Institute Publications, vol. 71. Chicago 1952.

Pach = L. TH. LEFORT, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae*. CSCO 99/100. Paris 1933.

Sinuth = J. LEIPOLDT, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, IV. CSCO 73. Paris 1913.

VC = W. E. CRUM, *Varia Coptica*. Aberdeen 1939.

⁽¹⁾ *Problèmes de la couleur*. Exposés et discussions du Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1954. Réunis et présentés par Ignace MEYERSON, Paris 1957, S. 339-346.

gehört, mag für einen Vergleich und auch an sich zweckdienlich sein.

Vor der Untersuchung des sprachlichen Materials sei kurz erwähnt, was für Farben wir bei den alten Kopten praktisch vorfinden. In den koptischen Handschriften ist die Schrift, gleichgültig, um welchen Beschreibstoff es sich handelt, in der Regel schwarz oder schwärzlich. Rote Schrift finden wir ziemlich häufig, um bestimmte Worte auszuzeichnen, also besonders in Überschriften. Die Ausschmückung der Pergamenthandschriften durch Initialen und Randverzierungen fehlt in alten Handschriften ganz, nimmt aber im Laufe der Zeit immer grössere Ausmasse an. Dabei wird vor allem Rot verwendet. Ihm folgen an Häufigkeit Gelb und in einem Abstand Grün. Blau habe ich nur ganz ausnahmsweise und sehr spärlich verwendet gefunden.

Bei dem mit einem Dekor versehenen Geweben ist es anders. Die weitaus vorherrschende Farbe ist da purpurviolett. Viel spärlicher sind Rot, Gelb und Grün verwendet. Die Malerei der alten Kopten kann ich nicht erwähnen, da mir auf diesem Gebiet jede Erfahrung fehlt.

Farbe

Der am häufigsten verwendete Ausdruck für 'Farbe' ist **ΑΥΑΝ** das ursprünglich 'Haut' hiess. Der Bedeutungswandel von 'Haut' zu 'Farbe' ist einleuchtend: die Haut ist der Träger der Farbe. Gelegentlich kommt **ΑΥΑΝ** auch im Koptischen noch in der Bedeutung 'Haut' vor, z. B. Jer. 13, 23, wo τὸ δέσμα αὐτοῦ in der S Fassung mit **ΠΑΥΑΝ** **ΜΠΕΥΣΩΜΑ** übersetzt wird, während die B Version **ΨΑΡ** 'Haut' hat. Sonst wird **ΑΥΑΝ** dazu verwendet, eine Farbe durch einen Vergleich anzugeben, so wie wir 'honiggelb', 'veilchenblau' u. ä. sagen. Auf diese Weise werden alle möglichen Gegenstände (Früchte, Pflanzen, Tiere) und Stoffe zum Vergleich genannt.

Im N. T. findet sich **ΑΥΑΝ** nur einmal: Apoc 9, 17 (S) **ΕΥΗ** **ΖΕΝ** **ΖΩΚ** **ΖΙΩΟΥ** **ΠΑΥΑΝ** **ΗΚΩΣΤ** **ΖΙ** **ΖΥΑΚΙΝΘΙΟΝ** **ΖΙ** **ΘΗΗ** 'sie haben feuer-, hyazinthen- und schwefel-farbige Panzer an'. Die B Version übersetzt *ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις* wesentlich ungeschickter mit: **ΕΟΥΟΝ** **ΖΑΠΘΕΛΙΒΩ** **ΠΧΡΩΜ** **ΝΕΜ** **ΟΥΖΥΑ** **ΚΙΝΘΙΟΝ** **ΝΕΜ** **ΖΑΠΘΗΗ**, was wörtlich heisst: 'sie haben feuer(farb)ige Panzer an und einen Hyazinthenen und Schwefeln'.

Iteriert (**ΑΥΑΝ** **ΑΥΑΝ** u. ä.) heisst es 'bunt' (*ποικίλος*) z. B. Zach 1, 8.

Weniger häufig finden wir **S** **ΠΑΡΡΕ**, **B** **ΦΑΦΡΙ** in der Bedeutung 'Farbe'. Dieses Wort heisst eigentlich 'Heilmittel, Droge'. Da man derlei unter Umständen auch zu anderen als Heil-Zwecken verwenden kann, hat dieses Wort gelegentlich auch die Bedeutung 'Gift' und 'Farbe': zur Bemalung von Töpfen, zur Herstellung eines Gemäldes, zum Färben von Wolle u. s. w.

Der Mensch hat erst dann das Bedürfnis nach sprachlichen Ausdrücken für differenzierte Farbenbezeichnungen, wenn er eine verhältnismässig reich entwickelte Zivilisationsstufe erreicht hat. Vorher kommt er mit einer klein scheinenden Anzahl von Wörtern aus, die Farben nur ganz allgemein bezeichnen. Das ist auch im Koptischen der Fall. Doch steht die praktisch unendliche Fülle der Möglichkeiten zur Verfügung, Farbtöne durch Vergleiche zu bezeichnen, wie **ΠΑΥΑΝ** **ΠΗΘΕ** 'lauchfarbig' u. s. w.

Weiss

Das Koptische hat verhältnismässig wenige Adjektiva. Eigenschaften, auch Farben, werden meistens durch Verba ausgedrückt (vgl. 'der Himmel blaut'). Das koptische Verbum kann grundsätzlich zwei Formen haben: Infinitiv und Qualitativ. Ersterer bezeichnet ein Geschehen, also bei einer Eigenschaft z. B. 'warm werden', letzteres das Verharren in einem Zustand, z. B. 'warm sein'. Dieser Bedeutung unterschied scheint allerdings in manchen Fällen etwas verwischt und die Verwendung dieser beiden Formen dann durch syntaktische Rücksichten bedingt zu sein.

So gibt es im Koptischen auch Verba, die 'weiss werden' bzw. 'sein' u. s. w. bedeuten (vgl. arab. *أَبْيَضَ* u. s. w.), und diese sind viel häufiger in Verwendung als die entsprechenden Adjektiva. Das Verbum für 'weiss sein' heisst im Infinitiv **ΟΥΒΛΩ** im Qualitativ **ΟΥΟΒΩ**. Daneben wird etwas seltener das vom selben Stamm abgeleitete Adjektiv (vom koptischen Standpunkt richtiger als Nomen bezeichnet) **ΟΥΑΒΩ** gebraucht, das in üblicher Weise durch **Π** an das vorangehende Substantiv angeschlossen wird. Welche von diesen Wortformen im bestimmten Fall verwendet wird, scheint, abgesehen von syntaktischen Bindungen, dem Stilgefühl des Schreibers überlassen, wie ein Vergleich der neutestamentlichen Stellen ergibt. Es ist wohl kein blosser Zufall, dass überall dort das Adjektiv steht, wo der griechische Text *στολή* hat, das S stets, B bis auf eine Ausnahme (Apoc 7, 13) unübersetzt übernimmt.

Im N. T. werden in den meisten Fällen Kleider als 'weiss' bezeichnet. Damit ist bestimmt auch der Begriff 'rein' oder auch 'leuchtend' verbunden. Das wird besonders deutlich in Apoc 7, 14, wo *ἐλεύκαναν* S mit **ΑΥΤΒΒΟΟΥ** 'sie wurden rein', B mit **ΑΥΦΕΡΙΩΟΥ** 'sie glänzen, scheinen' überetzt wird. Ebenso entspricht dem *λευκᾶναι* von Mk 9, 3 in S **ΠΙΡΕ** 'erglänzen', während B **ΟΥΒΑΩ** 'weiss werden' hat. Vgl. auch Mt 17, 2 τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκά ὡς τὸ φῶς.

Dort, wo es sich nicht um Kleider handelt, ist gewiss immer die Farbe ohne Nebenbegriff gemeint: Haare (Mt 5, 36, Gegensatz: schwarz; Apoc. 1, 14), Kiesel (*ψήφος* Apoc 2, 17), Pferde (Apoc 6, 2; 19, 11.14), Wolke (Apoc 14, 14), Byssus (Apoc 19, 14), Thron (Apoc 20, 11), Wolle (Apoc 1, 14). Bei den zur Ernte reifen Feldern (Jo 4, 35) ist nicht genau 'weiss' zu verstehen, sondern 'hell', d. h. sich dem Weiss nähernd, zum Unterschied vom Grün der unreifen Saat.

Ausserhalb des N. T. werden mit dem Verbum **ΟΥΒΑΩ** oder mit dem Adjektiv **ΟΥΩΒΩ** folgende Gegenstände als 'weiss' bezeichnet: Kleidungsstücke (z. B. Kropp E 60; R 15, 9; Ryl 247; ST 116, 21; ManiP 45, 18; vgl. 30, 5; Tri 706, 3), Pferde (z. B. Zach 1, 8; 6, 3 A und B; PS 354, 21), Stier (PS 354, 24), Wolle (z. B. Kropp 15, 11; I Clem 11, 22), Tauben (ManiP 156, 26 = 158, 8; 167, 58 = 182, 30), Leib der Seligen (I Clem 11, 20.22; 25, 27; Ryl 20b; an diesen Stellen wird Schnee zum Vergleich angeführt).

Das Adjektiv wird manchmal direkt an das Substantiv angefügt. Diese Konstruktion kommt m. E. einem deutschen zusammengesetzten Wort gleich. Kropp E 58 **ΕΛΛΑ ΟΥΩΒΩ** = 'Weissstrauben'. Zach. 1, 8; 6, 3 (A) **ΣΤΕ ΟΥΩΒΩ** 'Schimmel', wörtlich: Weisspferde.

Ausserhalb des N. T. finden sich noch andere Ausdrücke für 'weiss'. Vor allem ist es **ΑΛΔΥ**, dessen Gebrauch auf das S und F (**ΑΔΕΥ**) beschränkt ist. Es ist in der Regel durch *n* an das vorhergehende Substantiv angefügt und kann anscheinend für alles, was wirklich weiss oder doch licht ist (im Vergleich zu einem gleichen Gegenstand dunklerer Färbung) verwendet werden, z. B.: Wolle, Schafe, Kleider, Vögel, Glas, Pfeffer, Alaun, Gummi, Blei (es wird ein 'weisses' und ein 'schwarzes' Blei unterschieden), Messing (es gibt ein 'weisses' zum Unterschied von einem 'roten'). An **ΟΥΡΩ** 'Bohne(n)' wird es unmittelbar angeschlossen: **ΟΥΡΩ ΑΛΔΥ** (WS 146, 4). Das entspricht etwa einem deutschen 'Weissbohne(n)'. Die Verwendung von **ΑΛΔΥ** ist auf nicht-literarische Texte beschränkt.

Das alt-ägyptische *ḥd*, das auch 'weiss' heisst, ist im Koptischen (**ΣΑΤ**) hauptsächlich in der Bedeutung 'Silber' gebräuchlich, doch kommt es in einigen wenigen Ausdrücken auch noch in der Bedeutung 'weiss' oder doch 'hell', vielleicht ursprünglich 'silbergrau', vor. Das Wort scheint im Koptischen nicht mehr frei verwendbar zu sein, sondern ist auf einige stehende Ausdrücke beschränkt: **ΒΗΤΣΑΤ** 'Palmzweig', **ΣΤΟ ΣΑΤ** 'Silber-Schimmel', **ΒΡΑΜΠΣΕΤ** (A₂) 'Silbertaube', das in ManiP neben viel seltenerem **ΒΡΑΜΠΕ** vorkommt. **ΑΜΣΑΤ** bezeichnet einen lichten Ton (**ΟΜΕ**), also 'Weisstön', zum Unterschied von **ΑΜΠΗΡΩ** 'Rotton'. Solche Ausdrücke kommen auch in literarischen Texten vor.

Ausser den angeführten koptischen Wörtern wird auch noch das griechische *λευκός* verwendet und zwar in Verbindung mit Ausdrücken für Kleidungsstücke und dgl. z. B.: Ryl 238, 22; 244, 2.8; Tri 706, 4; ManiP 188, 22 **ΠΑΛΕΥΚΟΝ** 'mein Weisses' (nämlich Gewand); Honig (BM 1072, [2]), Wein (Kropp E 58), Taube (Freer 256, 4).

Schwarz

Auch für den Begriff 'schwarz' gibt es ein Verbum: Infinitiv **ΚΜΟΜ** (S), **ΧΜΟΜ** (B), Qualitativ **ΚΗΜ** (S), **ΧΗΜ** (B), sowie ein vom selben Stamm abgeleitetes Adjektiv **ΚΑΜΕ** (S), **ΧΑΜΕ** (B) mit gelegentlich auch anderen Wortformen. Im N. T. sind diese Wörter sehr spärlich vertreten: Mt 5, 36 (Haare) S **ΚΜΟΜ**, B **ΧΑΜΕ**; Apoc 6, 5 (Pferd) S **ΚΑΜΕ**, B **ΧΑΜΕ**; Apoc 6, 12 (Sonne) S **ΚΜΟΜ**, B **ΧΜΟΜ**.

Diese Wörter bezeichnen nicht immer ausdrücklich die schwarze Farbe, sondern oft dunkel gefärbt oder finster. Die Sonne wird 'schwarz', also finster (Apoc 6, 12). Dunkle, sonngebräunte Haut z. B. in Job 30, 30; Cant 1, 5.6.

Mit diesen Wörtern (Verbum und Adjektiv) werden als 'schwarz' bezeichnet: Kleider (VC 50, 9; CO 100, 8), Sack (I Clem 11, 3 und oft), Rabe (Tri 435, 4), Pferde (Zach 6, 2.6), Stier (PS 318, 12), Augen (Kropp M 15: **ΚΑΜΒΑΛ** 'schwarzäugig'), menschliche Haut (PS 362, 7; VC 128, 9).

Das Adjektiv folgt in seltenen Fällen unmittelbar dem Substantiv. Z. B. **ΣΟΙΤΕ ΚΑΜΕ** (VC 50, 9; CO 100, 8) 'schwarzes Kleid'.

Eine Ableitung desselben Stammes ist S **ΚΗΜΕ**, B **ΧΗΜ** 'Ägypten', eigentlich etwa 'Schwarzland', wohl von der dunklen Erde des Fruchtlandes zum Unterschied vom hellen Wüstensand.

S **ΕΔΕΛΚΗΜΕ**, B **ΔΕΔΕΧΗΜΙ** heisst wörtlich 'schwarze Weinbeere' und bezeichnet eine dunkle, blutunterlaufene Stelle, unseren 'blauen Fleck, blaues Auge', z. B. Prov 9, 7; 20, 30 (24); 23, 29. An der letzteren Stelle übersetzt die achmimische Version **πέλειος** mit **μαρω** **ΠΟΠΑϞ** 'blutrot'. An den beiden anderen Stellen hat die achmimische, Version **ΚΑΛΑΜΕ**, das aussieht, als wäre es durch Metathesis aus ***ΛΑΚΑΜΕ**, entstanden. Das bohairische Wort findet sich z. B. in Ps 37, 6 wo es **μώλωρ** übersetzt, das an dieser Stelle von S mit **σαω** 'Wunde' wiedergegeben wird.

Der Vollständigkeit halber sei als Ableitung von **ΚΟΜΜ** auch noch **ΚΩΜΕ** 'Finsternis, Dunkelheit' erwähnt, das auch in übertragener Bedeutung gebraucht wird. ManiP 66, 17 **ΤΟΥΩΗ ΠΚΩΜΕ** 'die finstere Nacht' (als Gegensatz zum Licht); 152, 19 **ΠΙΝΙ ΠΚΩΜΕ** 'das finstere Haus'; 210, 1.10.21 **ΠΤΑΥ ΠΚΩΜΕ** 'der finstere Berg'. Eine iterierte Form zum Verbum **ΚΟΜΜ** 'schwarz werden' gibt es nicht. **ΚΙΚΚΙ** ist onomatopoetisch und heisst 'trommeln' u. ä.

Anhangsweise sei noch das seltene Verbum **χωρ** erwähnt, Qualitativ **χηρ**, dessen Bedeutung aus PBad 5, 401, 37 ff. deutlich wird: 'Schreibe ... auf einen Topf (**ΒΑΔΕΖΤ**), **ΑΣΑΖΤ ΖΑΡΑΣ ΨΑΠΤΕΣΧΩΡ** (**Ε**)**ΚΕΧΩΡ ΕΠΖΑ ΔΔ** beize darunter, bis er berusst wird, beschmiere (mit dem Russ) 'das Gesicht des N. N.'. So sagt man auch, dass Gesichter schwarz sind (**ΚΗΜ**), **ΠΘΕ ΠΟΥΒΑΔΑΖΤ ΕΣΧΗΚ** 'wie ein berusster Topf' (Dict 781b). Dieses Verbum heisst also eigentlich 'berussen, berusst werden' Qualitativ: 'berusst sein'.

Rot

Für 'rot' gibt es im Koptischen mehrere Ausdrücke. **τωρω** ist als Verbum (Infinitiv) recht selten (Dict 432a). Dieselbe Wortform ist auch als Adjektiv belegt. Die S Version von Num 19, 2 übersetzt damit **πυρρός**. In Kropp M 15: **ΟΥΣΑΙΕΙΗ ΠΤΩΡΩ ΠΚΑΜΒΑΔ** 'eine rote, schwarzäugige Schöne' kann mit 'rot' eine gut durchblutete Gesichtshaut oder auch 'rothaarig' gemeint sein. Das A **ΖΕΤΩΡΩ** (Joel 1, 4; 2, 25) übersetzt **ἐρυσίβη** 'Pflanzenrost' (= S **ΠΗΡΩ**, B **ΕΤΗΩ**). Der erste Bestandteil dieses Ausdrucks hängt mit **ζωζ** (B **ΘΩΘ**) zusammen, das als Verbum 'jucken', als Substantiv u. a. 'Flechte' (als Krankheit) bedeutet (vgl. Arz Q 4.14.21-23).

Zum I. Infinitiv **τωρω** scheint es einen II. Infinitiv **τροω** zu geben mit dem gemeinsamen Qualitativ **τορω**. Für den Infinitiv führt das Dict (432ab) keine Belegstelle an. Das Qualitativ übersetzt

πυρράκης und **πυροειδής**. Es kommt zur Bezeichnung der Farbe von Schuhen (**καλίγιον**), Natron (**ζοσι**), **στύραξ** und Henna (**κουπρ**) vor. Auch die Seelen Abgeschiedener können nach Z 331, 35 je nach dem Grad ihrer Sündhaftigkeit schwarz oder rot sein (**ΕΥΚΗΜ ΕΥΤΟΡΩ**); vgl. Z 333, 24: **ΠΕΤΟΥΟΠΖ ΔΕ ΕΒΟΖ ΠΑΥΟΠ ΠΣΟΒ ΕΥΤΟΡΩ** 'die blutrotfarbig erscheinen'.

Weitaus häufiger als dieses Simplex ist das durch Iterierung derselben Wurzel gebildete **τρωρω**, Qualitativ **τρεωρω**. Ursprünglich bezeichnete diese Bildung vermutlich ein besonders intensives Rot. So wird die Farbe des geröteten Himmels bezeichnet (**πυράζειν** Mt 16, 2.3; **χρυσανγειν** Job 37, 22, das B mit **† ΜΟΥΕ ΠΑΟΥΑΠ ΠΠΟΥΒ** 'goldfarbig leuchten' übersetzt). Bei Pferden (**πυρρός** Apoc 6, 4; vgl. unten bei **μρω**) ist wohl 'braunrot' oder 'fuchsrot' zu verstehen, während man bei der Beschreibung eines Drachen (Apoc 12, 3 S) an 'feuerrot' denkt (**πυρρός**, B mit **ΠΑΟΥΑΠ ΠΧΡΩΜ** 'feuerfarbig' übersetzt). Bei der Beschreibung eines Menschen kann man wieder sowohl an rosige Wangen wie auch an rote Haare denken. Um ersteres handelt es sich wohl in Cant 5, 10: **ΠΕΣΜΟΤ ΜΠΑΣΟΠ ΠΕ ΠΑΙ ΕΦΟΥΟΒΩ ΑΥΩ ΕΓΤΡΕΩΡΩ** 'das Aussehen meines Bruders ist dieses: er ist weis und er ist rot' (**λευκός και πυρρός**). Auf die Hautfarbe bezieht sich auch Lam 5, 10 (B): **ΠΕΠΩΑΡ ΑΦΘΟΡΩΡΩ ΜΦΡΗ† ΠΟΥΘΡΙΠ** gibt **τὸ δέσμα ἡμῶν ὡς κλίβανος ἐπελειώθη** wieder und heisst wörtlich: 'unsere Haut wurde rot wie ein Ofen', wobei natürlich an einen glühenden Ofen gedacht ist. Der Übersetzer von S fasste diese Stelle anders auf; die charakteristische Farbe eines Ofens ist für ihn schwarz. Er übersetzt daher: **ΑΠ]ΕΠΩΑΑΡ ΚΟΜΜ ΠΘΕ Π[Ο]ΥΤΡΙΠ** (Mus 50, 1937, 229) 'unsere Haut wurde schwarz wie ein Ofen'. Auf rosige Hautfarbe bezieht sich auch Sinuth IV 202, 22: **ΕΡΕΠΕΥΖΟ Ο ΠΘΕ ΜΠ[ΟΥΟΕΙΠ] ΕΥΤΡΕΩΡΩ ΠΘΕ ΠΠ[—] ΕΥΠΕΧ [ΑΚ]ΤΙΠ ΕΒΟΖ** 'Ihre Gesichter sind wie das [Licht,] rot wie die [...] strahlend'.

BMis 237, 18 ff.: **ΠΕΠΕΣΩϞ ΕΜΑΤΕ ΖΜ ΠΕΦΕΙΠΕ ΕΓΤΡΕΩΡΩ ΕΜΑΤΕ ΖΜ ΠΕΦΑΥΕΙΠ ΕΦΟ ΜΜΕΡΩ ΖΜ ΠΕΦϞΩ** 'Er war sehr schön in seiner Erscheinung, da seine Farbe sehr rosig war und sein Haar rötlich (blond)'. Hier wird also deutlich ein Unterschied zwischen der rosigen Hautfarbe und einer hellen (rotblonden?) Haarfarbe gemacht. Diese Unterscheidung ist aber durchaus nicht überall zu finden, denn **τρωρω** und sein Qualitativ können sich einwandfrei auch auf die Haarfarbe beziehen, z. B. Gen 25, 25: **ΕΦΘΕΩΡΩ ΤΗΡϞ ΜΦΡΗ† ΠΟΥΑΡ ΕΦΡΗΤ ΜϞΩ** 'ganz rot wie ein mit Haaren be-

Bei 'rot' muss noch **χωωδε**, Qualitativ **χησ**, erwähnt werden, das 'färben', 'gefärbt werden', bzw. 'farbig sein' heisst. Davon ist **χηδε** (S), **χηχι** (B) abgeleitet, das 'Purpurfarbe' bedeutet, als ob Purpur die Farbe (für Gewebe) *κατ' ἐξοχήν* wäre. Es übersetzt *πορφύρα* (Mk 15, 17.20; Luk 16, 19; Apoc 18, 12, und sehr häufig im A. T., besonders Ex) und *πορφύρεος* (Jo 19, 2.5; Apoc 17, 4; 18, 16; Cant 3, 10; Ep. Jer 12; Jud 8, 26). Das F hat dafür **χελβεσι**, **σελβεσι** (Dict 810b), das nach St. Paul Girard vielleicht mit *καρπάσιον* zusammenhängt.

Ob **χηδε** auch in den profanen Texten immer 'purpurn' bedeutet, kann mit Rücksicht auf seine Ableitung bezweifelt werden. Es könnte ebensogut einfach 'farbig' heissen. Tatsächlich übersetzt Crum an einigen Stellen so, z. B. VC 52, 1: **παλλιν νχηδε** 'the dyed cloak (*πάλλιον*)'; Ep 545, 8 **σντε ηχοιτε νχηκε νσιμε** 'two woman's dyed garments', wozu Crum in der Fussnote 7 ausdrücklich bemerkt: 'not necessarily of purple'. Vgl. KRU 76, 39.40; ST 125, 14; OMH 5 b 4; ManiP 196, 4. In ST 120, 7: **σντε ηλιτρα νχηκε** bezeichnet es den Farbstoff selbst. Ob in diesen Fällen einfach 'Farbe' bzw. 'farbig' oder 'Purpur' bzw. 'purpurn' zu verstehen ist, lässt sich kaum entscheiden.

Zum Schluss soll noch 'das Rote Meer' erwähnt werden. In den S Bibelversionen wird das griechische *ἐρυθρὰ θάλασσα* gewöhnlich unverändert übernommen: **τερνρα θαλασσα**. Nur ausnahmsweise kommen Abweichungen vor wie z. B. **τεθαλασσα τερνρα** (Jos 24, 6 bis). Ausser in diesem Ausdruck ist es nicht üblich, für 'rot' *ἐρυθρός* zu gebrauchen. Die B Versionen nennen 'das Rote Meer' meistens **φιου ηγαρα**, einigemal auch **φιου ηζαζ**. Die Bedeutungen von **γαρα** und **ζαζ** in diesem Zusammenhang sind unbekannt (Dict 584a und 742a).

Grün

Das Verbum **ογωτ** 'frisch, roh sein' kann auch die Bedeutung 'grün sein' haben, doch ist es nicht das gewöhnliche Wort dafür. Davon abgeleitet sind **ογοοτε** 'Pflanzen, Gemüse' und durch Iterierung **ογοτογует**, Qualitativ **ογετογωτ** 'grün werden' bzw. 'sein'. Es übersetzt *χλωρός* von Pflanzen z. B. Gen 1, 30; 2, 5; 30, 37; Ex 10, 15; Num 22, 4; Deut 29, 23; Job 39, 8; Prov 27, 25; Is 15, 6; 19, 7; 27, 11; Ez 17, 24; 20, 47; Mk 6, 39; Apoc 8, 7; 9, 4. Es gibt *χλόη* wieder in Ps 36, 2; 89, 5; Job 38, 27 (B).

Dass auch ein Pferd 'grün' sein kann, ist nicht bezeichnend, weil hier einfach *χλωρός* übersetzt wird: Apoc 6, 8 **ογζτο εγογует-ογωτ**.

Auch dass die Farbe des Goldes mit demselben Wort gekennzeichnet wird, ist aus der Bibel übernommen. Ps 67, 14 **ζμ πογует-ογует μππογβ** bzw. **ζεν ογοτογует нте ογπογβ** übersetzt *ἐν χλωρότητι χρυσίου*. Es kommt aber auch im ausserbiblischen Schrifttum vor, z. B. Ming 315a, letzte Zeile: (Menschen werden zu Gold) **се]ογуетογωτ** '[sie] sind grün'. So erscheint es einigermaßen zweifelhaft, welchen Farbton man sich vorzustellen hat, wenn es Epiph. De Gem 236, 16 vom Aussehen eines Steines heisst: **εγчк πογкνι επетογуетογωτ** 'er spielt ein wenig ins Grüne'.

Dass **ογοτογует** einen gelblichen Farbton bezeichnen kann, zeigt überdies Deut 28, 22, wo es *ὄχρα* 'Ocker' übersetzt, das an dieser Stelle die spezielle Bedeutung 'Mehltau' hat.

Während **μρω** für '(rot-)gelb' gebraucht wird, bezeichnet **ογοτογует** einen fahlgelblichen Farbton und kann oft einfach als 'blass' aufgefasst werden, besonders, wo es menschliche Gesichter beschreibt. In BMis 435, 3 wird die Blässe des Gesichtes infolge von Askese: **πογοτογует ηηακчкic** mit der Farbe des Goldes: **πογοτογует μππογβ** verglichen. Vorher heisst es in diesem selben Text von einem strengen Asketen: **ερεπεгзо оγетогωт емате** (BMis 434, 30) 'sein Gesicht ist sehr blass'. Auch Angst und die Nähe des Todes machen die Gesichter 'grün': Pach 80a 3: **πεг]eine де е]гоγуетогωт емате емате** 'sein Aussehen ist sehr sehr blass' (aus Angst). In BMar 78, 25 und BHom 123, 3 werden die Symptome beim Herannahen des Todes beschrieben. Dort heisst es: **апекзо ωibe агогогует** 'dein Gesicht hat sich verändert und ist grün (= blass) geworden' bzw. **ηго ωагогогует** 'das Gesicht wird grün'.

Die übrigen Farben

VC 119, 6 heisst es in einem Verzeichnis: **σнте ηχοиτε ηснме оγкωкчс мп оγβнeine** 'zwei Frauengewänder: ein scharlachrotes und ein *bréine*'. Diese Stelle legt es nahe, in **βнeine** eine Farbenbezeichnung zu sehen. Dasselbe Wort finden wir auch in dem Verzeichnis KOPS 140, 10: **ογζαиτε ηβнeine** 'ein *bréine* Gewand'. Es ist gewiss dasselbe Wort wie das **εβrine** vom Dict 53b (aus einem unedierten Text). Auch dort bezieht es sich auf Kleidung und zwar ist es ein feines, vielleicht luxuriöses Gewand im Vergleich zum

gewöhnlichen Mönchskleid. Verweichlichte Mönche tragen es statt des gewöhnlichen (Ryl 213, Fussnote 1). Crum führt daher als Bedeutung des Wortes an: 'material for or quality (? colour) of garment'. Ein Gewand von besonders feiner Art könnte natürlich auch in VC 119 gemeint sein trotz dem Pendant **KOKKOC** 'scharlachrot'.

Für 'gelb' gibt es im Koptischen keine eindeutige Bezeichnung. Vgl. oben bei **μρω** und **ουτοует**. Für 'blau' sagt man **παραν** **με** wörtlich 'von Himmelsfarbe' und ähnlich hilft man sich durch Vergleich mit charakteristisch gefärbten Dingen auch bei den übrigen Farben, für die es keine besonderen Wörter gibt. Ausserdem werden natürlich gelegentlich Farbbezeichnungen aus dem Griechischen entlehnt. Von diesen hat allerdings nur **KOKKOC** eine allgemeine Verbreitung gefunden und ist im Koptischen volkstümlich geworden.

THE RAIN-GODDESS AS REPRESENTED IN EARLY MESOPOTAMIA

E. DOUGLAS VAN BUREN — Rome

It seems strange that so far no text appears to have come to light which gives an accurate description of the Rain-goddess and treats of her legend. Nevertheless, her functions were of such vital necessity in an arid land like Mesopotamia that she must have been a divinity widely known and highly honoured. It is only by comparing the various scenes in which she is represented that we can learn something of her personality, her cult, and the legend in which she figured.

Destructive cloud-bursts and violent tempests, believed to be inflicted by ill-disposed deities, were greatly dreaded, but the Rain-goddess bestowed gentle, fertilizing showers, and therefore she was appropriately pictured as a slender ethereal being. At first she is depicted clad in a skirt with many vertical folds, but later she is generally nude, for the mist of her showers almost concealed her. She is so completely absorbed in the fulfilment of her beneficent functions that she gives the impression of a dedicated being, virginal and intangible. Only the flat cap which she sometimes wears with its single pair of horns marks her as a divinity. She rides upon a dragon, but is also associated with an ox or bull upon whose back she did not actually stand as a rule, but hovered or floated above it.

A small number of green steatite vases are carved in flat relief with designs so closely knit that no empty spaces are visible. The designs include human figures, beasts, birds and serpents, and seem to cover the surface with an uninterrupted network of creatures in motion. The style is so peculiar that the vases have been thought to be foreign importations, or at least to derive from highland prototypes⁽¹⁾. The whole group, and particularly the example from Khafajah, have been discussed by Henri Frankfort who gives good

(1) LE BRETON, *Iraq* XIX (1957), p. 120, fig. 45.

reasons for attributing them to the Second Early Dynastic period, and he believed, in spite of certain exotic elements, that they were the work of local craftsmen ⁽¹⁾. He adds: "The meaning of the design remains obscure. It seems certain that it is in some way concerned with the great natural forces which the Mesopotamians worshipped". The composition decorating the bowl from Khafajah gives the impression of an elementary attempt to utilize unaccustomed methods to illustrate a local legend. Although closely knit the design falls into three groups which originally must have had a consecutive meaning ⁽²⁾ (Pl. XXIV, fig. 1). The first represents two Brahmani humped bulls standing tail to tail so that they face in opposite directions. On the back of the bull to right a female figure in a kneeling attitude squats on her heels, and with one hand to right, the other to left she grasps the streams of water which flow over the bulls' heads and down behind their muzzles to the ground, causing verdure to spring up everywhere. She is draped in a skirt embellished with crosshatching to denote its thin or transparent texture. Her hair is smoothed back over her uncovered head, and hangs between her shoulders in a thick tail bound cross-wise at the end with a ribbon, but leaving free one lock which hangs down behind her ear on to her chest, apparently the prototype of the coiled lock of hair ending in a spiral curl which was later the infallible sign of a divinity. Near her left shoulder there is a six-petalled rosette explained as the star of Ishtar, and above it a crescent. It is not easy to understand the connexion between this group and the next one which represents a somewhat similar, but possibly male figure who stands above two felines and grasps with each hand an immense writhing serpent. The third group consists of an overthrown bull attacked by a lion and a bird of prey. It is this bull which constantly reappears in connexion with the Rain-goddess, and seems to have symbolized drought which burnt up the vegetation.

Owing to the intractable nature of its surface the scene cut on a shell cylinder seal of the earlier part of the Third Early Dynastic period is discernible only in its main outlines ⁽³⁾. It is worked partly

⁽¹⁾ Henri FRANKFORT, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, p. 18 f., fig. 9, pl. 11, b.

⁽²⁾ Sidney SMITH, *BMQ* XI (1936-37), pp. 117-19, pls. XXXI, b, XXXII.

⁽³⁾ MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel (= VARS)*, pp. 18, 97; VA 10539, pl. 22, No. 147.



Fig. 1 - British Museum



Fig. 2 - Louvre A. 153



Fig. 3 - Louvre A. 154



Fig. 4 - Louvre R. 152



Fig. 5 - Sammlung Dr. R. Schmidt No 60



Fig. 6 - Corpus I No 220



Fig. 7 - Louvre A 155



Fig. 8 - B. M. 89089



Fig. 9 - State Coin Collection, Munich



Fig. 10 - Boston Museum of Fine Arts No 98.706



Fig. 11 - Louvre AO. 20138

in drill technique and shows to the left a procession of three divinities, the first two standing, the third enthroned, all mounted on dragons with immensely long necks and tails held stiffly erect. Details are almost indistinguishable, but the first divinity, standing with arms raised, is revealed as the Rain-goddess by other representations of a later date which depict a similar composition.

These early, groping attempts to portray the Rain-goddess were developed more fully in the Akkadian period. From the beginning of that epoch a green jasper seal gives a still primitive but better preserved rendering of the same theme, this time directed to the right where a curious one-legged winged being awaits the two divinities who come, borne on their winged leonine dragons with feathered tails⁽¹⁾ (Pl. XXIV, fig. 2). The leader is a god with a four-horned cap and a skirt with vertical folds who holds a whip in one hand and a weapon (mace?) in the other. He is followed by the Rain-goddess who raises both arms to call down showers upon the parched earth; the closely set vertical lines of her garment seem to repeat the long straight lines of falling rain.

A man holding a long rod against his shoulder clears the way for two divinities mounted on dragons in a scene on a steatite seal⁽²⁾, (Pl. XXIV, fig. 3), in which the dragons have already assumed their characteristic aspect with bristling necks and up-turned, fan-shaped tails. The Weather-god, wearing horned cap and robe which opens in front, is again shown with whip and weapon. He is preceded by the Rain-goddess whose slender nude figure is framed between the great wings of her steed. With each hand she holds aloft the curving lines of rain. In an abbreviated version of the subject the Rain-goddess alone appears, almost concealed by the mist of rain in which she veils herself from the gaze of two rustic worshippers who stand before her⁽³⁾ (Pl. XXV, fig. 4). A later, but more crudely worked version of the subject was found at Ur⁽⁴⁾. A single, shawl-draped worshipper raises one hand in prayer at the sight of the Rain-goddess approaching on her dragon. These worshippers come empty-handed to proffer their requests, but elsewhere another petitioner, perhaps less poverty-

⁽¹⁾ DELAPORTE, *Musée du Louvre: Catalogue des cylindres orientaux* (= CCO), A. 153, p. 111, pl. 72, fig. 8.

⁽²⁾ CCO, A. 154, pl. 72, fig. 9.

⁽³⁾ CCO, A. 152, pl. 72, fig. 7.

⁽⁴⁾ LEGRAIN, *Ur Excavations X: Seal Cylinders*, p. 35, pl. 31, No. 467, U. 16808.

stricken, brings a goat as an offering, and is followed by his wife with a pail of milk or cheese ⁽¹⁾. That it was to the goddess, and not to the Weather-god that the offering was made is proved by the next example which shows a bearded man carrying on one forearm the goat he has brought as an offering, and raising his other hand in prayer to the Rain-goddess who approaches on her dragon ⁽²⁾ (Pl. XXV, fig. 5). As on the archaic vase from Khafajah, a crescent and a star are introduced near her, the crescent in front of her, the immense star between her and the Weather-god who follows on his own dragon, holding up in one hand a big mace.

On a shell seal the scene represents a man clad in a fringed shawl who does not offer a goat, but pours a libation over a stepped altar placed directly in the path of the nude Rain-goddess holding in each hand rippling shafts of rain ⁽³⁾ (Pl. XXV, fig. 6). She stands between the wings of a dragon, but here the fantastic creature is harnessed to the chariot in which the Weather-god is seated. With one hand he holds the reins, with the other he brandishes aloft his whip. In this and the following examples there is evidence of an increasing feeling that it was not enough to portray the god riding on his supernatural steed. To enforce the impression of his irresistible might the dragon was harnessed to a chariot in which the deity was borne forward; the terrifying steed, the thunderous noise of the solid wooden chariot wheels, the aggressive attitude of the deity himself, all struck terror into beholders. Therefore it was not strange that they took refuge in appeals to the gentle goddess whose functions were wholly benevolent. A similar scene is represented on a black steatite seal excavated at Ur ⁽⁴⁾. The attitude of the Weather-god is even more menacing, but the goddess, standing tranquilly on the dragon's back, her outstretched hands grasping the spiralling shafts of her fertilizing showers, turns her head towards her awe-inspiring male companion as if to placate him. It is not a mortal who stands before her in an attitude of prayer, but one of the lesser divinities, probably a local

⁽¹⁾ Wien, Kunsthistorisches Museum, Saal XIV, No. X. 76.

⁽²⁾ Samml. Dr. R. Schmidt No. 60, *Or* 16 (1947), p. 251 f., pl. IX, 1.

⁽³⁾ PORADA, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections I: The Pierpont Morgan Library Collection (= Corpus I)*, p. 28, pl. XXXIV, No. 220; FRANKFORT, *Cylinder Seals (= CS)*, pl. XXII, a.

⁽⁴⁾ WOOLLEY, *AJ* XIX (1934), pl. XLII, U. 18922; LEGRAIN, *Ur Excav.* X, p. 14, pl. 7, No. 92.

or patron god, who raises one hand in supplication, as if to plead for those who dare not themselves venture to approach.

In spite of the extreme improbability of such an interpretation, the divine charioteer who is the sole protagonist represented on another seal has been described as a goddess ⁽¹⁾. A careful inspection of all the details seems to confirm that the figure is male as might have been supposed, and that the subject is an exceedingly abbreviated version of the series discussed above. These scenes do not of course represent what actually occurred, but are the expression in concrete form of what the mortal petitioner pictured in his own mind as happening.

Similar wishful thinking evidently inspired the scene depicting one man guiding a plough harnessed to an ox, and a second man walking beside the plough to regulate the flow of seed-corn from the funnel. Birds fly down, attracted by the falling grain, but on the axle-pole stands the Rain-goddess raising her hands to the heavens to call down the showers which will cause the seed to swell and germinate ⁽²⁾ (Pl. XXVI, fig. 7).

The provenance of a small group of seals is unfortunately unknown. They retain certain features familiar in the context under discussion, although they transfer them to a more mystic setting. They do not represent variations of a single theme, but give the impression of somewhat confused attempts to depict more than one mystic story. The most complete presentation is that supplied by a seal of flecked marble ⁽³⁾. On the left a big winged divinity with feet like the talons of a bird of prey stands upon a fallen foe and grasps two other men by their heads, one on each side. A man turns his back upon this awesome apparition and looks appealingly towards two divinities who are borne forward on their dragons. The first is the Rain-goddess between whom and the Weather-god a demonic figure with leonine head on a human body is introduced; this being raises both arms in a dramatic gesture. Close behind the demon a male figure on a smaller scale stands with one hand raised in prayer.

A seal in the Hermitage does not include the mounted divinities, but above in the air the Rain-goddess appears in the midst of six winged dragons, which converge around her above the main action

⁽¹⁾ VARS, pp. 25, 104, VA 242, pl. 33, No. 240: CS, p. 125.

⁽²⁾ CCO, A. 155, p. 111, pl. 72, fig. 10.

⁽³⁾ VARS, pp. 24, 104, VA 611, pl. 31, No. 233.

of the composition which depicts a god facing to right who kneels on one knee to grasp the horn of a bull into whose back he thrusts a dagger. A man or divinity in the rear seems to exhort the dragons to guard well their charge ⁽¹⁾. An abbreviated and erroneous copy still shows the bull-slaying god, but the number of the dragons is reduced, and the goddess has been transformed into a man wearing a knee-length garment ⁽²⁾. Rather unsuccessful attempts seem here to have been made to illustrate the legend of the slaying of the bull typifying drought and destruction.

A more successful rendering was offered by another little group of works of art, the most complete version being that given on a cylinder seal the genuineness of which is beyond doubt, for it was first published by Layard ⁽³⁾ (Pl. XXVI, fig. 8). A touch of normality is imparted to the picture by the presence of a man clothed in a fringed shawl who stands with folded hands in an attitude of reverence, and is the sole spectator of the stupendous occurrences which occupy the main part of the field. A star above a crescent is inserted between him and the Weather-god who holds his long-lashed whip in readiness against his shoulder, and urges forward the dragon on which he stands towards the spot where, on the right, a bull, also facing to right, is being slain by an apparently nude god who kneels on one knee and plunges a dagger between the animal's shoulders. Above the bull the Rain-goddess with extended arms hovers in the air against a background of pouring rain.

The slaughter of the bull is reproduced on another seal, also of unimpeachable authenticity, for it was acquired in 1838 by a Jesuit Father sent on a mission to the Near East. On his return to Europe he offered this seal and the few others he had collected in homage to His Holiness Pope Gregory XVI ⁽⁴⁾. The bull begins to sink to its knees beneath the blows of its triumphant assailant who is assisted by another divinity who grasps the bull's tail. Above the bull's

⁽¹⁾ WARD, *Seal Cylinders of Western Asia*, fig. 129 a.

⁽²⁾ IB. SA: 17, *Cylinder Seals of the Pontifical Biblical Institute: AnOr* 21 (1940), p. 7, pl. II, No. 14.

⁽³⁾ B. M. 89089, LAYARD, *Nineveh and Babylon*, fig. p. 605; C. W. KING, *Antique Gems* (London, 1860), p. 128, fig. 4; JASTROW, *Bildermappe*, pl. 44, No. 144; WARD, *Seal Cylinders*, fig. 129; CS, p. 125, pl. XXII, e.

⁽⁴⁾ Biblioteca Vaticana, Museo Profano No. 6184, VAN BUREN, *A Collection of Cylinder Seals in the Biblioteca Vaticana: AJA* XLVI (1942), pp. 261-3, fig. 4.

back the long, straight lines of rain stream down, but the Rain-goddess is not visible. Below the almost illegible inscription are faint traces of three small figures: an attendant goddess turns towards two other divinities, the second of whom raises both arms in the gesture habitual to the Rain-goddess.

The lower right corner of a gypsum stele was found lying on the floor of the palace at Mari. It was badly corroded, and the scene carved upon it, now fragmentary, could with difficulty be discerned ⁽¹⁾. Nevertheless, a comparison with the seals described above proves that it was part of another version of the same legend. The bull is almost prone in front of the kneeling god who still grasps one horn; behind him another god stands holding out what might be two long-bladed knives. The lines of rain are clearly marked above the bull's back. To the right is a very big frontal figure, now headless, who has been explained as a caryatid on account of the stiff frontal pose and because both arms are raised as if to support the weight of some overhanging architectural member. The attitude, however, is reminiscent of that of the Rain-goddess and may be compared with that of the small figure below the inscription on the Vatican seal. An attempt has been made to explain the subject depicted as the episode recorded in the Epic of Gilgamesh in which Gilgamesh slays the "bull of heaven" sent by Anu at the request of Ishtar. But in none of these versions does the slayer of the bull exhibit the characteristics usually attributed to Gilgamesh. Unlike Gilgamesh he is a divinity, as always indicated by his horned cap. Neither does his divine helper resemble the accepted portrait of Enkidu. The versions vary considerably in detail, and this fact suggests that they were attempts to illustrate a legend not yet pictorially standardized, akin to, but differing from the Gilgamesh story. The legend must have related how it was only when the bull typifying drought was slain by a divine hero that the Rain-goddess was able to materialize and revive the burnt-up earth with her fertilizing showers.

It might be thought that it is the Rain-goddess who is shown in the topmost part of the field on the water-basin of Gudea and the stele of Ur-Nammu ⁽²⁾, and that her figure was duplicated for reasons

⁽¹⁾ PARROT, *Syria* XX, (1939), p. 18 f., pl. V, 3; PORADA, *RA* XXXVI, (1940), p. 96 f.

⁽²⁾ HEUZEY in DE SARZEC, *Découvertes en Chaldée*, pp. 16, 216, figs. a, b, pl. 24, fig. 4; VAN BUREN, *The Flowing Vase*, p. 66, note 1 (with bibliographical references), figs. 37, 38.

of symmetry. But these water-nymphs do not disseminate misty rain, but pour copious streams from the round-bodied vases they grasp with both hands. In both cases their association is not with a goddess, but with a male deity, with Ningirsu on the water-basin, with Nannar on the stele. They symbolize the fulfilment of the promise made by the god to the pious ruler — canals filled to the brim with abundance of living water ⁽¹⁾.

In the time of the Third Dynasty of Ur and the Early Babylonian period the Rain-goddess seems to disappear, only to make an unexpected reappearance among the Syrian seals of the second millennium. At that time many themes familiar in the Akkadian art repertory were revived. But many changes had occurred during the intervening centuries, and the figure of the Rain-goddess was sometimes combined or confused with somewhat similar figures, and particularly with that known as the "Nude Goddess" or nude female.

A big and very finely worked hematite cylinder seal is now in a private collection, but a cast of it has been for many years in the State Coin Collection in Munich, and has been catalogued and discussed by Frau Dr. Ursula Moortgat-Correns ⁽²⁾ (Pl. XXVI, fig. 9). The interpretation which I here venture to give will, I hope, show how every detail of the representation contributes its own share to make of the whole complex a paean in honour of the sacred marriage. The main subject represents a goddess seated, facing right, on a mountain throne supported on the back of a lion. She awaits her divine consort who approaches mounted on his winged leonine dragon, trampling underfoot the bodies of two gazelles. Between the divine protagonists a man on a smaller scale stands facing left and holding up a rod. He is the usher who clears the way for the nuptial procession as, long before, an Akkadian seal had clearly indicated (Pl. XXIV, fig. 3). Below him the even smaller shawl-draped figure of a worshipper watches with hand raised in prayer the approach of the god. The remainder of the field is divided into two registers by a broad band of triple guilloche pattern. In the lower register the priestess who impersonated the goddess in the ceremony of the sacred marriage turns towards the king substituting for the divine bride-

⁽¹⁾ Gudea, Cyl. A. 11: 8, 9, 12-17.

⁽²⁾ *Altorientalische Rollsiegel in der Staatlichen Münzsammlung München: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3. Folge, Band VI (1955), pp. 16-18, pl. III, No. 24.

groom in the guise of the "god with a mace" ⁽¹⁾. In the upper register a god kneeling on one knee aims an arrow from his bow at a bull advancing with lowered head. A nude female figure with arms raised is extended longitudinally above the bull's back, just touching with her toes a sinuous line running vertically from top to bottom of the space behind the animal and terminating at the upper end in an ophidian head. On the right of this scene, balancing the figure of the kneeling god on the left, is a figure of the Syrian Nude Goddess, for her drapery covers one leg only, and she turns her head to the left to bring herself into contact with the scene just described which is a re-integration of the ancient legend of the slaying of the bull by a divine hero. Here the Rain-goddess materializes in an unusual posture, due to lack of space, with her feet resting on the vestigial indications of her dragon. Possibly association of ideas accounts for the introduction of the Syrian Nude Goddess, for other examples demonstrate how extensively the two conceptions acted and reacted upon one another. The scene of the slaying of the bull typifying drought was appropriate in this context, for it symbolized the restoration of the fertility which the sacred marriage was celebrated to ensure.

The coalescence of types in later glyptic art makes it difficult to interpret what is represented, and even gives the impression that the seal engravers themselves were sometimes uncertain as to the significance of the models they selected to copy. Manifestations of the Rain-goddess are rare, but she seems to make an appearance in a couple of representations thought to be of Anatolian origin, which have given rise to endless discussions, although it is generally conceded that they depict a rain-making or fertility rite. The best known is the Tyszkiewicz cylinder ⁽²⁾ (Pl. XXVII, fig. 10). The borders at top and bottom are filled with elaborate guilloche patterns. A link between the two halves of the composition consists of the figure of the Nude Goddess poised above a lion and a bull and with her skirt pulled out to its widest extent on each side to form a semicircle round her. This illogical presentation of a goddess who was supposed to be undraped may have originated in a *contaminatio* with the

⁽¹⁾ *Or* 20 (1951), p. 64.

⁽²⁾ Boston Museum of Fine Arts No. 98.706; *The Flowing Vase*, p. 130 f., note 6 (with bibliographical references up to 1932), fig. 75; CS, pp. 285-7, pl. XLIII, o.

figure of the Rain-goddess with raised arms, who often wore a thin, full skirt, and the long lines of her falling rain may have suggested the background of drapery, thus creating a new type. The second subject on the right shows a god trampling on a fallen foe. Beyond on the ground are various ritual objects, and above them two persons are occupied with a corpse lying on a low table. Further to the right the half-kneeling figure of the Rain-goddess raises her arms to the heavens.

A hematite seal from Aidin in Anatolia, also with guilloche-decorated borders, falls into three parts ⁽¹⁾. The left part repeats almost exactly the scene depicted on the left half of the Tyszkiewicz cylinder. On the right half a goddess seated above two recumbent and addorsed ibexes is ministered to by two griffin-headed winged beings. Between these two parts a male figure, facing right, pours a libation before invoking the Rain-goddess whose raised hands bring down around her such a thick mist of rain that she has been described as "a figure swimming in water".

Yet another hematite seal has elements in common with the two just mentioned, but it is divided into two registers, and the borders, instead of being decorated with guilloche patterns, have a series of human heads in profile to left in the upper border and recumbent stags alternating with gazelles in the lower one ⁽²⁾ (Pl. XXVII, fig. 11). The upper register represents three figures led by a short-clad divinity (?) who holds up a goblet; they advance to right towards the central figure of the drama who embodies in herself three distinct types or aspects: she is inundated with water like the Rain-goddess; she stands in a frontal attitude but with head turned to one side like the Syrian Nude Goddess, and here her raiment, gathered to each side, exposes her whole body; lastly, she resembles a water-nymph because streams from aloft flow down upon her from left and right and thence towards the ground on each side. She looks towards the Weather-god who hastens to mount his chariot and join her. The whip he still retains is in his right hand as well as one pair of reins while in his outstretched left hand he grasps the other pair of reins.

⁽¹⁾ Musée du Louvre AO. 1180, CCO, A. 927, p. 195, fig. in text, pl. 96, fig. 24, b; *The Flowing Vase*, p. 131 f., note 1 (with bibliographical references).

⁽²⁾ Musée du Louvre AO. 20138, PARROT. *Cylindre hittite nouvellement acquis: Syria XXVIII* (1951), pp. 180-90, pls. XIII, XIV; RIEM-SCHNEIDER, *Der Wettergott*, p. 10 f., pl. V.

His steeds, however, are no longer dragons, but horses or mules already starting upon their swift course. A griffin with raised forepaw is seated immediately behind the god, and then comes an eagle-headed winged being who seems to pour a libation from the ewer he holds. A *crux ansata* forms a terminal to separate the main subject from what follows. On the extreme right a mountain-god stands close to a mountain on which a god is seated facing to left. In front of him a nude figure creeps forth from underneath the mountain; from the back of his head and shoulders rise what look like tongues of flame. The subject appears to be a re-creation of another Akkadian myth known from a few scattered examples ⁽¹⁾. There must have been some connexion between it and the main subject for the combination of the two cannot have been purely fortuitous. The absence of the bull typifying drought suggests that a transference of symbolism may have motivated the amalgamation, and this supposition emboldens me to offer the following explanation. The mountain, like so many in the region, was volcanic and occasionally erupted and burnt up the surrounding country, just as the bull parched the ground under his hoofs. But now the mountain has become the seat of a deity who subdued the imprisoned forces and reduced them to impotence, thus permitting the apotheosis of the Rain-goddess. Here the embodiment of volcanic power creeps forth from a vent in the mountain slopes; on the seals in Brussels and Baghdad they are spewed forth from the cone.

Limitations of space forbid further investigations into changing methods of representing the Rain-goddess, and the fusion or confusion of her figure with kindred types which resulted in such abnormalities as the Nude Goddess surrounded by streams of water ⁽²⁾, or poised above a bull ⁽³⁾. A few words will suffice to sum up what the representations prove. This nude figure represented a divinity

⁽¹⁾ Musée du Louvre AO. 1707, CCO, A. 131, p. 108, pl. 70, fig. 11; *Corpus I*, p. 24, pl. XXVIII, No. 180; SPELEERS, *Musées Royaux d'Art et d'Histoire: Catalogue des intailles et empreintes orientales: Supplément*, p. 76 f., No. 861; Iraq Mus. 12050, BASMADSCHI, *Landschaftliche Elemente in der Mesopotamischen Kunst des IV und III Jahrtausends*, p. 139, No. 270, pl. VIII.

⁽²⁾ B. M. 89762, LAYARD, *Monuments of Nineveh II*, pl. 69, fig. 35; C. W. KING, *Antique Gems* (London 1860), p. 128, fig. 1, a; CS, pl. XLIV, i.

⁽³⁾ *Corpus I*, pl. CXLII, Nos. 942, 943; CCO, A. 930, 933, pl. 97, figs. 2, 5; HOGARTH, *Hittite Seals*, No. 178.

as implied not only by the horned cap she occasionally wore, but still more clearly by the respect with which she was treated. Worshippers approached her, sometimes bringing an offering or pouring a libation, an altar was placed before her. Her head-covering, however, was never a four-horned cap such as the Weather-god and other deities wore, but was a flat cap surrounded by a single pair of horns more appropriate to the lesser ranks of the hierarchy. Her very anonymity is symptomatic, for she was not a separate entity, but symbolized one aspect of a many-sided goddess. Who that goddess was is also clearly indicated in the representations. The fact that the altar was intended for her and not for the god who followed her is demonstrated by its shape, for it was a stepped altar of the type dedicated to the exclusive use of the goddess Ishtar ⁽¹⁾. Associated with her from the beginning was an astral body later identified with the "star of Ishtar". In the second millennium the figure of the Rain-goddess was assimilated to that of the Nude Goddess, another aspect of Ishtar. In the Akkadian period a legend connected her with the bull symbolizing drought. But that legend must have differed considerably from the one related in the Epic of Gilgamesh which consisted of propaganda designed to glorify Gilgamesh and vilify the goddess. The version revealed in the representations was an earlier one in which the story was told from the point of view of the goddess. The bull was not slain by Gilgamesh aided by Enkidu, but by a divine hero for the purpose of facilitating the emergence of the goddess and her life-giving showers of rain. It is probable that in the early version the Weather-god figured as the divine bridegroom. If that were correct it would make the inclusion of the episode as a small secondary motive on the Syrian seal even more apposite. The goddess turns her back upon her petitioner and looks towards the Weather-god on the seal from Ur ⁽²⁾, thereby suggesting that not only did her worshippers beseech her own beneficent ministrations, but they also implored her to persuade the Weather-god to modify his too ebullient manifestations of power.

Everything tends to show that the Rain-goddess originated very early as an aspect of the great Mother-goddess Innin who cared for the spiritual, moral, and material welfare of her people, and who was exclusively, or at least predominantly benevolent. In the course

of time conditions changed, and religious beliefs also underwent some development. Ea, the god of the Watery Deep, increased in prominence, and the goddess became known as Ishtar. The conception of her character was made to include many complex features concretely expressed in a new and more sharply defined manner. As the result of these changes the figure of the gentle Rain-goddess melted into the mists from which we have endeavoured to evoke her.

(1) VAN BUREN, *Akkadian Stepped Altars: Numen I* (1954), pp. 228-34.

(2) *Ur Excav.* X, No. 92.

RELIGIÖSE UNSICHERHEIT SÄKULARISIERUNGSTENDENZEN UND ABERGLAUBE ZUR ZEIT DER SARGONIDEN

Wolfram von SODEN – Wien

Wenn wir in die geistige Welt eines Volkes der Vergangenheit über die Beschreibung der äusseren Tatsachen hinaus tiefer einzudringen versuchen, können wir zwei in der Forschung bereits bewährte Wege gehen. Wir können die für die alten Kulturen zentralen Begriffe, Vorstellungen und Zielsetzungen aufsuchen, um aus ihnen Ordnungsgesichtspunkte für die oft kaum noch übersehbare Fülle von Einzeltatsachen zu gewinnen. Anders ausgedrückt, wir werden uns um das Verständnis der Eigenbegrifflichkeit der fremden Welt bemühen (vgl. hierzu die grossartige Skizze von B. Landsberger, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*, *Islamica* II 1926, 355-372). Wenn es uns einmal gelingen sollte, für wichtige Epochen einer Kulturentwicklung zu diesem Verständnis zu gelangen, so wären wir damit zu Ergebnissen von entscheidender Bedeutung vorgedrungen. Aber wir dürfen nur dann auf solche Ergebnisse hoffen, wenn die Quellen umfangreich und vor allem vielseitig genug sind, um das Zentrale deutlich genug hervortreten zu lassen. Auch muss ihre sprachliche Erschliessung wesentlich weiter vorangetrieben sein, als das heute im Bereich des alten Orients, von Israel abgesehen, der Fall ist.

Der andere Weg nimmt die uns geläufigen Fragestellungen und Wertbegriffe zum Ausgangspunkt. Wir fragen dann, ob solche Begriffe bzw. die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen und Wertungen bei einem der alten Völker anzutreffen sind und, gegebenenfalls, welche Rolle sie da gespielt haben. Dabei ist es nicht notwendig, dass diese Begriffe damals bereits geprägt worden waren oder dass man sich ihrer Inhalte schon voll bewusst war. Ich habe diesen Weg vor Jahren in meinen Aufsätzen *Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier* (ZDMG 89/1935, 143-169) und *Leistung*

und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft (*Die Welt als Geschichte* II 1936, 411-464, 509-557) zu gehen versucht. Ein Unternehmen ähnlicher Art ist es, wenn wir fragen, ob Begriffe, die zur Kennzeichnung oder auch Wertung bestimmter geistiger Entwicklungen in der neueren Zeit geprägt worden sind, bei sachgemässer Modifizierung ihres Inhalts sinnvoll auch auf die alten Kulturen angewandt werden können und ob sie uns da zum besseren Verständnis gewisser Erscheinungen helfen können. Selbstverständlich ist hier besondere Vorsicht geboten. Denn solche Begriffe können uns verlocken, Erscheinungen peripherer Art überzubewerten und dafür sehr viel wesentlichere Gesichtspunkte zu vernachlässigen. Sie werden daher oft nicht geeignet sein, uns bei umfassenden Darstellungen bestimmter Epochen zu leiten, können dafür aber im Rahmen von Skizzen, die ihr Augenmerk auf irgendwie bedeutsame Einzelfragen lenken, unseren Blick für Vorgänge schärfen, die nur scheinbar von ganz nebensächlicher Art sind.

Die Beobachtung gewisser Erscheinungen zur Zeit der Sargoniden in Assyrien brachte mich auf den Gedanken, ob uns nicht der der neueren Geschichte entlehnte Begriff der Säkularisierung helfen kann, zwischen scheinbar zusammenhanglosen Aussagen und Vorgängen fruchtbare Verbindungslinien zu ziehen. Selbstverständlich denke ich dabei nicht an den um 1800 herum so viel gebrauchten juristisch-politischen Begriff der Säkularisierung. Denn eine systematisch betriebene Verstaatlichung von Kirchenbesitz, wie sie in der Zeit der Aufklärung und der Bildung der modernen Nationalstaaten durchgeführt wurde, hat es im Alten Orient nach unserer bisherigen Kenntnis nicht gegeben; für Einzelvorgänge dieser Art vermeidet man aber besser eine so anspruchsvolle Bezeichnung und sucht nach den konkreten Anlässen für etwaige grössere Beschlagnahmen von Tempelgut. Um so fruchtbarer ist der heute so viel gebrauchte geisteswissenschaftliche Begriff der Säkularisierung, der alle die Vorgänge und inneren Entwicklungen umgreift, die darauf hinzielen, immer weitere Bereiche unseres Lebens aus früher bestimmend gewesenen religiösen Bindungen herauszulösen. Allerdings kann dieser Begriff auf den alten Orient nicht ganz unverändert übertragen werden. Denn die modernen Säkularisierungstendenzen sind aus der Aufklärung herausgewachsen, die die überkommenen Glaubensinhalte von den wirklichen oder vermeintlichen wissenschaftlichen Erkenntnissen aus in Frage stellt. Von einer Aufklärung kann man jedoch im Bereich des alten Orients nicht sprechen, da es dort keine Wis-

senschaft gab, die in der Lage gewesen wäre, ein Weltbild zu formen. Eine solche Erscheinung beobachten wir erstmalig in Griechenland. Es ist wohl denkbar, dass die Entdeckung wichtiger astronomischer Gesetzmäßigkeiten, die in der Sargonidenzeit einsetzt, aber erst infolge der Begegnung babylonischer und griechischer Wissenschaft im Achämenidenreich und später in ihrer Tragweite erkennbar wurde, Zweifel an manchen religiösen Überlieferungen erweckt oder bestärkt hat. A. Schott hat in ZDMG 88, 1934, 302 ff. gezeigt, dass das stärkere Hervortreten bestimmter Götter in Assyrien wie zeitweilig des Siriusgottes Ninurta wahrscheinlich mit neuen astronomischen Beobachtungen zusammenhing. Aber eine wesentliche Veränderung der Vorstellungen vom Menschen als die entscheidende Voraussetzung jeder Aufklärungsepoche konnten solche Beobachtungen doch nicht verursachen; dazu war ihr Gewicht angesichts des gewaltigen Gegengewichts der von den Tempeln getragenen religiösen Tradition nicht gross genug. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, dass neu bekanntwerdende Texte uns da zu einer Modifizierung bisheriger Ansichten nötigen werden.

Von Säkularisierungstendenzen können wir nach unserem heutigen Wissen im Bereich des alten Orients nur insoweit sinnvoll sprechen, als wir darunter das Bestreben des Menschen, voran des Königs, verstehen, sein Eigengewicht gegenüber der Welt des Göttlichen stärker zu betonen und das Göttliche auch dort, wo es früher im Mittelpunkt stand, in eine Art von Randstellung abzurängen. Ich meine, dass wir in diesem Sinne von Säkularisierungstendenzen im sargonidischen Assyrien sprechen können, und möchte hier einige Beobachtungen, die mich zu dieser Auffassung geführt haben, kurz skizzieren. Der Zweck dieser durchaus vorläufigen Ausführungen ist der, einige fruchtbare Fragestellungen für religionsgeschichtliche Einzeluntersuchungen aufzuzeigen. Diese Untersuchungen selbst durchzuführen, wird mir in den nächsten Jahren wegen der Wörterbucharbeit nicht möglich sein. Die bisher gemachten Beobachtungen werden auch dann nicht ganz ohne Wert sein, wenn die Überprüfung in grösserem Rahmen ergeben sollte, dass ich ihr Gewicht nicht überall richtig beurteilt und daher unzutreffende Folgerungen aus ihnen abgeleitet habe.

Wenn ich vorhin feststellte, dass die beobachteten Säkularisierungstendenzen unter den Sargoniden nicht in einer rationalen Aufklärung ihre Wurzel haben, so muss zuerst gefragt werden, ob andere Erscheinungen aufzufinden sind, die sie ausgelöst haben können

Obwohl die verfügbaren Quellen, soweit bisher durchforscht, auf viele Fragen noch die Antwort schuldig bleiben, lassen sie doch das eine schon jetzt deutlich erkennen: Bereits längere Zeit vor den Sargoniden hatten wesentliche religiöse Überlieferungen ihre Verbindlichkeit für den Glauben insbesondere in Assyrien eingebüsst. Dieses gilt vor allem für die überlieferte Götterwelt und nicht wenige der Göttermymen. Zwar hatte man von den vielen hundert Götternamen, die die Götterlisten von der sumerischen Zeit her noch mitschleppten, hunderte dadurch praktisch eliminiert, dass man sie noch im 2. Jahrtausend durch die sogenannte Gleichsetzungstheologie zu Hypostasen und Beinamen anderer Götter verflüchtigte. Aber die verbleibende Zahl, die in Assyrien durch lokale Gottheiten verschiedener Herkunft noch vergrössert wurde, war immer noch viel zu gross, um mit der semitischen Vorstellung von der Macht eines Gottes vereinbar zu sein. Wir wissen, dass die Theologen gerade in Assyrien sich damit geholfen haben, die Gleichsetzungstheologie noch weiter fortzuführen, indem sie auch 'grosse' Götter zu Hypostasen oder gar Körperteilen (so KAR 102 + 328 aus Assur, z. T. übersetzt in *Sum. u. akk. Hymnen u. Gebete* S. 258 f.) der jeweils vorzugsweise angerufenen Götter reduzierten. Aber sie waren sich nicht einig darüber, welche Götter nun vorzugsweise anzubeten seien. Hatte in dem eben erwähnten Hymnus Ninurta von Kalah die anderen Götter als Körperteile, so schreibt um 800 ein Beamter auf seine Stele: «Auf Nabû vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht!». Für wieder andere mögen Šamaš, Adad, Marduk, Ištar oder noch andere an erster Stelle gestanden haben. Es herrschte also eine bemerkenswerte Unsicherheit gegenüber der sicher oft gestellten Frage, wer nun eigentlich wirklich noch 'grosser Gott' sei. Die von einigen Theologen darauf gewiss gegebene Antwort, dass sich in allen diesen Göttern doch nur eine Gottheit irgendwie manifestiere — B. Landsberger hat für diese Auffassung den Ausdruck Monotheotismus geprägt —, konnte nicht allgemein Glauben finden, solange die polytheistischen Kulte in den Tempeln noch höchst lebendig waren. Die Widersprüche zwischen der kultischen Realität und einem vom Polytheismus fortstrebenden Gottesbild blieben also unaufgelöst.

Aber nicht nur über die Zahl der Götter bestand keine Einigkeit, sondern auch über ihr Wesen. Wer auch nur etwas nachdachte, musste bemerken, dass das Gottesbild der überlieferten *Mythen* mit der in manchen Gebeten sich äussernden stärker vergeistigten und ethischen Gottesvorstellung unvereinbar war; die Götter des

Mythus taten oft genug gerade das, was sie nach den Gebeten den Menschen als schwere Sünde anrechneten. Aber die verschiedenen *A n r u f u n g e n* der Götter waren ihrerseits auch wieder so widerspruchsvoll. War es etwa bei Ištar schon schwer, die liebevolle Mutter einiger Gebete mit der gerade in Assyrien besonders verehrten kriegsfrohen Gestalt zu vereinigen, so hatte diese Ištar mit der Ištar der Magie, insbesondere des Liebeszaubers und der dazu gehörigen Praktiken, nur noch den Namen gemeinsam (vgl. dazu jetzt RA 52, 134). Bei anderen Göttern mochten die Unterschiede weniger krass sein, aber sie waren eben auch mehr oder weniger ausgeprägt da. Wenn dann etwa das jüngere Gilgamešepos sich über diese Götter, voran die Ištar, oft so bitter und respektlos äusserte, so war das verständlich; es half aber dem nichts, der nach einem verbindlichen Gottesbild suchte.

Für Assyrien kam zu diesen Umständen, die in im Wesentlichen gleicher Weise auch in Babylonien gegeben waren, noch ein weiterer dazu, nämlich das Vorhandensein eines im Glauben des Volkes nur wenig verankerten Staatskultes. Zu Anfang des 2. Jahrtausends muss der in Assur beheimatete Kult des Gottes Aššur auch bei den in den kleinasiatischen Handelskolonien lebenden Assyriern noch sehr lebendig gewesen sein; Aššur spielt die durchaus beherrschende Rolle in der Namengebung, wird aber nach Ausweis der Briefe und Urkunden auch im Alltag oft angerufen (vgl. die hoffentlich in absehbarer Zeit herauskommende Wiener Dissertation von J. Hirsch). Auch in den Jahrhunderten der ersten assyrischen Reichsbildung nach der Mitanniherrschaft bis zu der Niedergangszeit um 1000 beherrscht Aššur noch die Namengebung, wenn auch nicht mehr so ausgeprägt. Über seine Stellung im Volksglauben können wir den verfügbaren Quellen leider nicht viel entnehmen. Nach 1000, wahrscheinlich aber auch schon etwas früher, tritt Aššur ausserhalb des offiziellen Staatskultes immer mehr zurück. In der Namengebung wird er trotz der nach wie vor grossen Zahl von mit ihm zusammengesetzten Beamtennamen durch Nabû auf den zweiten Platz verwiesen (vgl. K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, und *Der assyrische Gott*, *Studia Orientalia* IV 3, 1932), vor allem aber ist auch in Assur bisher kein Gebet an Aššur aufgetaucht (die wenigen Hymnen von Königen gehören zum Staatskult!). Aššur tritt also offenbar im Glauben des Einzelnen nicht nur hinter allen Hauptgöttern einschliesslich Marduk von Babylon zurück, sondern auch hinter zweitrangigen Göttern wie Nusku, Madānu und anderen. Damit entsteht eine Kluft zwischen

der überragenden Stellung Aššurs im Staatskult, der jetzt zu einem Reichskult geworden ist, und seiner geringen Bedeutung für die lebendige Religion, die so ausgeprägt nicht einmal für die gleichfalls etwas in den Hintergrund gedrängten Götter Anu und Ellil festzustellen ist; denn Anu und Ellil werden doch manchmal angerufen, auch wenn ihre Vorrangstellung im theologischen System nur fiktiv ist. Vor allem aber werden diese beiden Götter auch um Sündenlösung gebeten, während Aššur, wenn ich recht sehe, zwar Staatsverbrechen und Vergehen gegen die Rechtsordnung meist hart straft, aber kein barmherziger Vater ist. Da der König Staatsverbrechen jedenfalls nach seinem eigenen Urteil nicht begeht, wird Aššur für ihn weniger zum Richter als zur Verkörperung seines menschlichen unbedingten Herrschaftsanspruches und zum Garanten seiner Selbstbestätigung. Marduk von Babylon und andere Herrschergötter sind nie in so einseitiger Weise für die Selbstbestätigung des Königs in Anspruch genommen worden, wenn auch Züge dieser Art bei ihnen ganz gewiss nicht fehlen.

Schon diese Erwägungen zur religiösen Lage in Assyrien im 8. Jahrhundert, die nur einige wenige Gesichtspunkte ins Blickfeld rücken konnten, werden gezeigt haben, wie verworren damals die religiöse Situation war. Würden wir in die Betrachtung etwa Magie und bestimmte Kulte noch einbeziehen, so würde sich das Bild noch viel mehr verwirren. In diese Lage wuchsen die Sargoniden hinein, mindestens die ersten vier von ihnen sehr ausgeprägte Persönlichkeiten, die nach eigenen Wegen suchten. Schon der ihnen vorangegangene Gründer des neuassyrischen Grossreiches nach der letzten Schwächeperiode lässt in seinen Inschriften nichts mehr von dem religiösen Pathos eines Assurnassirpal II. erkennen, für den bei aller Brutalität die Götter ganz gewiss noch etwas bedeuteten, da Erwählung und Auftrag von ihnen ausgingen. Die Inschriften Tiglatpilesars III., der seinen Vater verleugnen zu sollen glaubte, sind die nüchternsten von allen und berichten fast nur von Kriegen, die das Hauptthema der Mehrzahl der grösseren Inschriften in Assyrien allerdings schon seit längerem waren, und dem Bau seines Palastes. Gelegentlich erwähnte Geschenke an Göttertempel und Hinweise auf Inspirierung durch Aššur wirken fast deplaciert in ihnen und lassen nirgends eine dahinter stehende echte religiöse Überzeugung erkennen. Der König macht den Eindruck eines ganz diesseitigen Tatmenschen ohne religiöse Bindung. Die geistig führenden Schichten in Assyrien hatte er jedoch gewiss nur teilweise hinter sich.

Sein zweiter Nachfolger Sargon II., ein Usurpator wahrscheinlich aus einer Nebenlinie des seit Jahrhunderten regierenden Königshauses, war durchaus nicht so nüchtern und auch gewiss nicht irreligiös. Er verdankte seine Herrschaft dem Mord an seinem Vorgänger Salmanassar V., wenn wir auch nicht wissen, ob er selbst ihn veranlasste. Jedenfalls aber hat er ihn gebilligt und durch Zerstörung aller Inschriften das Andenken an den König zu zerstören versucht; dessen Tod bezeichnete er als von Aššur gewirkt (s. H. Winckler, *Altor. Forsch.* I 402 ff.). Eine religiöse Erneuerung jedoch war mit seiner Regierung gewiss nicht verbunden; denn sein Verhältnis zur überlieferten Religion war auffällig gebrochen. Auch er verleugnet seine Abstammung völlig. Seine Berufung durch Aššur, Nabû und Marduk betont er zwar sehr stark, verlässt aber trotzdem Aššurs heilige Stadt aus Angst vor möglichen Mordplänen ihrer Bewohner und gründet die neue Hauptstadt Dur-Šarrukin, in der nicht mehr wie in Aššur die Tempel das Stadtbild beherrschen, sondern der gewaltige Palast, in den Tempel der Götter Ea, Sin, Šamaš, Nabû, Adad, Ninurta und Ningal eingebaut wurden. Von einem geplanten oder tatsächlich gebauten Aššurtempel in Dur-Šarrukin ist m. W. nichts bekannt (gegen StOr. IV 3, 15!); es ist allerdings möglich, dass die gleichfalls in den Palast einbezogene Siqurrat ihm geweiht war. Über wichtige Feldzüge wie den achten gegen Armenien erstattet der König Aššur wohl ausführlich Bericht, doch ist hier der Bericht an den Gott mit auf die Menschen abgestimmter Propaganda so durchgesetzt, dass für den Leser der König mehr im Mittelpunkt steht als der Gott. Die von Assarhaddon später wiederholte Notiz über angeblich nur sechs Mann Verluste am Schluss zeigt, dass er dem Gott um der Menschen willen auch unbedenklich die Unwahrheit sagte. In den für babylonische Leser bestimmten Inschriften von Uruk kennt er sich anders als später Assarhaddon nicht zu Aššur, um dort Anstoß zu vermeiden. Im Palast der neuen Hauptstadt überwiegen, soweit wir sehen können, anders als in Assurnassirpals Palast in Kalah die dem Ruhme des Königs dienenden Bilder mit ihrem nicht oder nur am Rande religiösen Inhalt; auch hier ist also die göttliche Sphäre zurückgedrängt. Es bedarf noch besonderer Untersuchungen, ob die schon früher einsetzende Säkularisierung religiöser Ausdrücke wie z. B. *andullu* «Schirm» (schon von Assurnassirpal auf sich bezogen, *Ann. of Arch. and Anthr.* 19, 109, 16) von Sargon über das in Assyrien bereits üblich gewordene Ausmass hinaus vorangetrieben wurde.

Trotz legaler Thronfolge setzt auch Sanherib die Tradition der Verleugnung des Vaters fort; ein nur als Bruchstück erhaltener Text (Winckler, a. a. O. I 410 ff.) sucht das mit dem Gotteszorn zu rechtfertigen, der in Sargons unrühmlichen Tod auf dem Schlachtfeld ohne die Möglichkeit einer Bestattung zum Ausdruck kam. Dieser Zorn galt wohl nicht zuletzt der Verlegung der Hauptstadt, die Sanherib sofort rückgängig machte; an die Stelle von Assur trat jetzt Nineveh. In Sanherib tritt der selbstherrliche Mensch in besonders ausgeprägter Weise in Erscheinung, da selbst der sehr geförderte Aššurkult offenbar ganz im Dienst politischer Zielsetzungen stand. Sein Hass gegen Babylon führte zur Ausscheidung von Marduk aus dem assyrischen Pantheon, ohne dass er diesen seinen Standpunkt auch nur in seiner Familie allgemein durchsetzen konnte. In allen seinen Inschriften gibt es, wenn ich recht sehe, für Marduk nur einen Beleg ganz unsicherer Lesung zu Beginn der Bavian-Inschrift; in der Götterprozession von Maltai scheint Marduk auch nicht vertreten zu sein. Die in Assyrien selbst so scharf angefochtene Zerstörung von Marduks Tempel in Babylon hat Sanherib mit der Konstruktion eines mythischen Göttergerichts über Marduk zu rechtfertigen versucht (vgl. meine Deutung des früher auf Marduks Tod und Auferstehung bezogenen assyrischen Kommentars in ZA 51, 130 ff. und 52, 224 ff.), wohl dem schärfsten Affront gegen diesen Gott, der innerhalb des babylonischen Kulturkreises jemals vorgekommen ist. Aber auch die anderen Götter werden durch diese Konstruktion zu Handlangern des Königs erniedrigt. Im Weltschöpfungsepos und in dem nach Assur übertragenen Neujahrsfestkultus trat Aššur an die Stelle von Marduk. Aber auch die anderen Götter treten in Sanheribs Inschriften entschiedener als bis dahin üblich gegenüber Aššur zurück. In seiner Bautätigkeit stand der Palastbau in Nineveh ganz im Vordergrund; der einzige bedeutendere Tempelbau war die Anlage des Neujahrsfesthauses in Aššur, bei dem sicher die politischen Motive (Ausschaltung des Festhauses von Babylon) die entscheidenden waren. Sprachlich fällt bei ihm auf, dass er den bisher der göttlichen Sphäre vorbehaltenen Begriff *namrîrrû* «(furchtbarer) Glanz» auf das weltliche Bauwerk der Mauer von Nineveh überträgt (s. D. Luckenbill, *Sen-nacherib*, S. 111, 66). Die von ihm inspirierte Bildkunst bevorzugt mit Ausnahme der Felsreliefs, die aber auch vor allem der Verherrlichung des Königs dienen, ganz die weltlichen Motive des Krieges, der technischen Errungenschaften und der Natur und kommt hier zu Spitzenleistungen. Im religiösen Bereich fällt die Bevorzugung

magischer Motive nicht zuletzt in den berühmten Beschwörungsreliefs gegen die Dämonin Lamaštu auf und als Gegenstück dazu die besonders starke Betonung, mit der seine Inschriften immer wieder auf die Herstellung der apotropäischen Stierkolosse und ähnlicher Bildwerke hinweisen. Über Marduk glaubte der mit seinem Stolz auf technische Erfolge so modern anmutende König hinweggehen zu können; der Welt des Dämonischen gegenüber blieb er unsicher und hielt sich bei den Abwehrversuchen im Rahmen der überlieferten magischen Praktiken. Das Ende, das ihm eigene Söhne bereiteten, wurde schon damals in Babylon wie in Juda als Strafe für übermässige Hybris gedeutet.

Sein Sohn Assarhaddon war von ganz anderer Art und zeigt doch in manchem erstaunlich ähnliche Züge. Den Kampf gegen Marduk gab er sofort auf und bemühte sich um Wiedergutmachung der von seinem Vater verursachten Schäden, ohne diesen deshalb so zu desavouieren, wie das Sanherib seinem Vater gegenüber getan hatte. Assarhaddon nennt achtungsvoll stets Vater und Grossvater ohne jede gehässige Kritik. Für das Nebeneinander von Überheblichkeit und Angst als Folge religiöser Unsicherheit ist er in der Geschichte dank des Reichtums an verschiedenartigen Quellen für seine Regierungszeit eines der eindrucksvollsten Beispiele (vgl. meine *Herrscher im alten Orient*, S. 118 ff.). Er kann seine Ergebenheit den Göttern gegenüber, die ihm als jüngerem Sohn zur Herrschaft verhalfen, nicht genug betonen, misst sich aber doch wieder freventlich mit dem Sonnengott, wenn er das Sprichwort «wohin kann der Fuchs vor dem Sonnengott gehen?» auf sich als angeblich noch erfolgreichen Eroberer als eine Vorfahren bezog (Ausgabe R. Borger, S. 58, 25). Die Sendschirli-Stele zeigt ihn übergross gegenüber winzigen Feinden; die Göttersymbole sind recht klein in der oberen Ecke zusammengedrängt. Vor Gefahren lebt er ständig in Angst und fragt daher wegen aller wichtigen und auch weniger wichtigen Angelegenheiten immer wieder die Orakel der assyrischen Ištar, die Sterndeuter und die Götter Šamaš und Adad, die durch die Opferschau sprechen, ohne den immer wieder verkündeten göttlichen Verheissungen vollen Glauben zu schenken.

Besondere Sorge machten ihm die Sonnen- und Mondfinsternisse, die man damals öfter schon richtig voraussagen konnte. Um ihre nach den Omentexten zu erwartenden Folgen abzuwenden, kam er auf die eigenartigen Ersatzkönigriten zurück, die mit ihren verkappeten Menschenopfern eigentlich ein Fremdkörper in der Religion Babyloniens und Assyriens geworden waren (vgl. hierzu zuletzt *Vorder-*

asiatische Studien ... für V. Christian, S. 100 ff. und das von W. G. Lambert in *AfO* 18, 109 ff. herausgegebene Ritualbruchstück). Indem er sich für die kritischen Tage oder Wochen — natürlich nur scheinbar — selbst zum 'Bauern' degradierte und einen kleinen Mann zum 'König' deklarierte, meinte er das angedrohte Unheil von sich auf den Ersatzkönig ablenken zu können. Uralte Vorstellungen, dass man nicht nur die Dämonen, sondern auch die Götter auf magischem Wege beeinflussen könne — sie sind im alten Zweistromland ja nie ganz ausgestorben — vermengten sich hier mit der so gewiss nie ausgesprochenen Meinung, man könne Götter, über deren Existenz man sich nicht mehr ganz sicher war (s. S. 359), auch einmal überlisten; die Überlistung der Krankheitsdämonen durch ihre Ablenkung auf ein im Rahmen magischer Riten hergestelltes Ersatzbild war ja wohl immer eine viel geübte Praxis gewesen. Aber die Ersatzbilder bestanden aus totem Material oder wurden durch Tiere ersetzt, der Ersatzkönig war jedoch ein lebendiger Mensch, der auch nach damaliger Auffassung eigentlich nur wegen politischer oder anderer Vergehen hätte getötet werden dürfen, nicht aber als Opfer. Wenn man im Falle nicht 'rechtzeitigen' Sterbens dieses Ersatzkönigs gleichwohl ein unerwünschtes Weiterleben verhinderte, so geschah es, weil Angst um das eigene Leben, religiöse Unsicherheit, die überhebliche Meinung, ein wirklich oder vermeintlich drohendes Schicksal aus eigener Kraft abwenden zu können, und geringe Bedenklichkeit dem Leben anderer gegenüber zusammen stärker waren als folgerichtiges Nachdenken über die Sinnlosigkeit solchen Unterfangens. Die Grenze zum Aberglauben hin hat Assarhaddon wohl auch nach den Massstäben seiner Religion oft überschritten. Man kann sich nicht gut vorstellen, dass ein Hammurabi oder Šamši-Adad I. derartiges versucht hätte.

Es darf bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen werden, dass die Ungewissheit über die Macht der Götter auch im bürgerlichen Leben recht merkwürdige Folgen hatte. Ich denke hier an die in gar keinem Verhältnis zum Wert des Streitgegenstandes stehenden Strafdrohungen mancher damaliger Urkunden im Falle des Vertragsbruches (vgl. Or. NS 26, 135 f., wo allerdings die letzte Strafbestimmung noch nicht richtig gedeutet ist: der Delinquent muss ein Seah (etwa 21?) Senfkörner, die man auf den Weg gestreut hat, einzeln mit der Zungenspitze aufsammeln ⁽¹⁾, also viele Tausende von

⁽¹⁾ Diese Lesung ergibt sich aus der von mir damals übersehenen Urkunde ND 496, Keilschrifttext in *Iraq* XIII, pl. XVI.

Körnern!). Gewiss, die Strafpraxis war auch in den mittelassyrischen Gesetzen und Verordnungen (s. die *Hof- und Harems-Erlasse*, E. Weidner, AfO 17, 257 ff.) sehr hart und oft barbarisch; aber die älteren Strafen waren sinnvoller als die raffiniert ausgedachten Quälereien der Urkunden des 7. Jahrhunderts, die zu den sonst üblichen hohen Konventionalstrafen noch hinzukamen. Man hatte wohl trotz der vielen Götteranrufungen vor allem in den Staatsverträgen dieser Zeit (s. R. Borger, *Asarhaddon* § 69, und D. Wiseman, *Iraq* 20, 1 ff.) kein richtiges Vertrauen mehr zum wirksamen Vertragsschutz durch die Götter! Für diese Deutung sprechen auch einige Personennamen von damaligen Assyriern wie *Lā-dāgil-ili* 'der auf den Gott nicht schaut', *Lā-ādir-ili* 'nicht gottesfürchtig' und *Lā-taddar-ilu* 'fürchte Gott nicht!' (s. dazu J. Stamm in MVAeG 44, 250), deren lästerliche Aussagen in Babylonien und früher auch in Assyrien undenkbar gewesen wären.

Assarhaddon starb anders als seine drei Vorgänger eines natürlichen Todes, freilich infolge von Krankheit ziemlich früh, als er auf dem Wege nach Ägypten war. Auch die Ersatzkönigriten hatten ihm also kein langes Leben sichern können. Über seinen Nachfolger Asurbanipal, der ja ursprünglich zum Priester erzogen wurde und daher in der religiösen Überlieferung viel stärker lebte, ist im Rahmen unseres Themas, wenn ich recht sehe, weniger zu sagen. Aus seinen Inschriften allein würde man wohl kaum auf eine religiöse Krise im damaligen Assyrien schliessen. Bei genauerem Zusehen werden aber vielleicht noch Tatsachen sichtbar werden, die zeigen, dass die Krise auch unter ihm nicht überwunden wurde, sondern allenfalls im offiziellen Schrifttum weniger deutlich in Erscheinung trat. Von grösseren Tempelbauten in Assyrien durch ihn hören wir nicht; seine Weihinschriften für Götter betreffen meist wertvolle Einzelgegenstände. Der Palastbau und der Schmuck der Paläste mit Kriegs- und Jagdbildern stand auch für ihn im Vordergrund; religiöse Motive treten in den Bildern zurück, fehlen aber nicht.

Über seine Nachfolger wissen wir nicht viel; nur von Sin-šar-iškun sind einige etwas längere Inschriften erhalten (s. zuletzt M. Falkner, AfO 16, 305 ff.). In ihnen fällt auf, dass er den sonst den Göttern vorbehaltenen Titel *dajjānu* « Richter » für sich in Anspruch nimmt (s. Th. Böhl, *Mededeelingen uit de Leidsche Verzameling* III 34, 8); Richter war bis dahin für Menschen nur eine Berufsbezeichnung gewesen, aber kein Königstitel. Thematisch handeln seine Inschriften anders als die seiner Vorgänger fast nur von Tempel-

bauten und Weihungen; doch dürfte der Verzicht auf Kriegsberichte im Gegensatz zu Babylonien nicht religiös motiviert gewesen sein. Die sich rasch verschlechternde Lage Assyriens gab kaum noch Anlass, sich irgendwelcher Siege zu rühmen, zumal da anscheinend auch Bürgerkriege das Land zerrütteten. Mit der bald darauf folgenden Vernichtung Assyriens gingen auch die dortigen Kulte zugrunde. Allerdings ist merkwürdig, dass gerade der Staatskult nicht ganz verschwand; denn noch Jahrhunderte später im Partherreich wurde dort neben anderen assyrischen Göttern ein Gott Asoros verehrt (vgl. P. Jensen in *Reallex. f. Ass.* I 130). Wir dürfen also aus den hier erwähnten Säkularisierungstendenzen in der Sargonidenzeit nicht schliessen, dass damals die assyrische Religion innerlich schon ganz abgestorben war.

Wichtig ist zum Schluss, auf das völlig andere Verhältnis der Chaldäerkönige Babylonien zur Religion hinzuweisen. Trotz grosser militärischer Erfolge vor allem Nabupolassars und Nebukadnezars und, obwohl letzterer auch auf den Palastbau grosse Mittel verwandte, steht die Religion wieder wie in früheren Zeiten im Mittelpunkt und beherrscht den Inschriftenstil ganz. Das kann nicht nur Phrase gewesen sein; denn wenn Nabupolassar sich nach seinem Sieg über Assyrien noch Niemandssohn, Schwacher, Kümmerling nennt (VAB IV 66 ff. Z. 4 und 19), so deuten solche auch in Babylonien nicht üblichen Ausdrücke darauf, dass er seine Erfolge wirklich vor allem den Göttern zuschrieb. Von Säkularisierungstendenzen ist hier also nichts zu spüren. Die leidvolle Geschichte der Jahrhunderte davor war in Babylonien allerdings auch nicht dazu angetan gewesen, den menschlichen Drang zur Selbstüberhebung zu stärken. Auf der anderen Seite können solche Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eine religiöse Erneuerung damals auch in Babylonien nicht gab; man lebte doch weiterhin von der Überlieferung und hatte die etwa durch das Gilgamešepos und die Theodizee-Dichtungen aufgeworfenen Fragen unbeantwortet beiseitegeschoben. Diese Fragen konnten allerdings auch im Rahmen der babylonischen und assyrischen Religion keine wirkliche Beantwortung finden.

ANALECTA ORIENTALIA

Commentationes scientificae de rebus Orientis Antiqui
(In - 4°)

New Book

THE CHRONICLE OF PRINCE OSORKON

by

RICARDO A. CAMINOS

N° 37. - xxiv, 218 pp.

L. it. 10.200; \$ 17.00

bound (gebunden, legato) L. it. 11.500; \$ 19.25

This book cannot fail to prove a valuable source of information to scholars interested in Egyptian history. Philologists will find in it a wealth of material for grammatical and lexicographical researches.

ORIENTALIA

Commentarii periodici de rebus Orientis Antiqui

An Ancient-Near East Quarterly published in Jan., Apr., July, and Oct., with an annual bibliography of Semitic, Cuneiform, and Coptic studies.

Each issue contains 128 pages of text and about 16 plates.

Subscription price { in Italy 7.900 L.
Foreign 8.700 L. (\$ 14.50)

Previous vols. still available : vols. 15(1946) - 27(1958)
at present subscription price for Foreign countries plus postage.

Conto Corr. Postale { N. 1/11.534
Compte Postal }

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
Amministrazione Pubblicazioni

MSL

The series is indispensable as a book of reference to all users of the *Chicago Assyrian Dictionary* and W. von Soden's *Akkadisches Handwörterbuch*.

- MSL I: B. LANDSBERGER, **Die Serie ana ittišu** (1937). 4*, xvii, 258 pp. bound (gebunden, legato) L. it. 4.800; \$ 8.00
- MSL II: B. LANDSBERGER, **Ur-e-a = nâqu** (1951). x, 160 pp., 10 pl. L. it. 4.000; \$ 6.50
bound (gebunden, legato) L. it. 4.800; \$ 8.00
- MSL III: B. LANDSBERGER, R. T. HALLOCK, A. SACHS, H. S. SCHUSTER, **The Syllabary A; S^a Vocabulary; Das Vokabular S; Berichtigungen und Nachträge zu MSL II; Indices to MSL II** (1955). iv, 254 pp. L. it. 6.000; \$ 10.00
bound (gebunden, legato) L. it. 6.900; \$ 11.50
- MSL IV: B. LANDSBERGER, R. HALLOCK, TH. JACOBSEN, A. FALKENSTEIN, **Emesal-Series; Old Babylonian and Neo-Babylonian Grammatical Texts** (1956). viii, 50*, 207 pp., 3 pl. L. it. 6.000; \$ 10.00
bound (gebunden, legato) L. it. 6.900; \$ 11.50
- MSL V: B. LANDSBERGER, **The Series HAR- ra = hubullu. Tablets I-IV** (1957). viii, 199 pp. L. it. 4.800; \$ 8.00
bound (gebunden, legato) L. it. 5.700; \$ 9.50
- MSL VI: B. LANDSBERGER, **The Series HAR- ra = hubullu. Tablets V-VII** (1958). viii, 164 pp. L. it. 3.900; \$ 6.50
bound (gebunden, legato) L. it. 4.800; \$ 8.00

Orders and payments should be sent to:

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO

AMMINISTRAZIONE PUBBLICAZIONI

Piazza Pilotta, 35

ROMA

Conto Corr. Postale { N. 1/11.534
Compte Postal

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
Amministrazione Pubblicazioni

ROMA
1959